حال الفناء
في التصوف الإسلامي

دكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية
رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة المنصورة

١٩٩٩



دار المعارف

الناشر : ١١١٩ كورنيش النيـل - القـاهـرة - ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى أستاذى الجليل المرحوم الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : أهدى إليه ثمرة الجهد الذى أعطاه من نفسه ، وعلمه ، ووقته . هذا ، وإن عجزت الألفاظ عن الوفاء بالتعبير عن عرفانى وشكرى لسيادته ، فإن فخرى بانتمائى إلى مدرسته كواحد من تلامذته لا يعادله إلا حرص أستاذى على الجوهر العلمى لكل عمل يشرف عليه .

فلتكن كلمات رسالتى نبضات وجدان يفيض حبًّا ، كى ترقى إلى مستوى ما يجب أن يهدى للعالم العظيم .

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

إن شكرى وعرفانى لأستاذى يسمو على كل آيات الشكر والعرفان ، وتقديرى لما غمرنى به من رعاية فاقت كل الحدود لا يعادله إلا حب يفوق أوستروفسكى نفسه .

فإن كان حب أوستروفسكى « بين حبين » فإما وجود بدون حب أو حب بدون وجود فإن حبى لأستاذى هو حب ووجود .

فالحب عندى ثمرة من ثمار الانبهار بأخلاقيات علمية لا تضارع يتحلى بها أستاذى وأما الوجود فهو شاهد حى على أن أستاذى قد جعل من العلم والوجود صنوين فتأكد وجودى من خلال رعاية علمية فذة ، من ثمارها هذا البحث .

وللأستاذ الدكتور عاطف العراقى شكرى الذى آمل أن يكون بقدر الكلمات التى يضعها مصابيح كاشفة على طريق البحث فى كتبه وأبحاثه .

كما يسعدنى أن أسجل باعتزاز شكرى للمرحومة الأستاذة الدكتور فوقية حسين وهى تضع مع كل رسالة تسهم فى مناقشتها لبنة فى البناء العلمى الشامخ .

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يعالج هذا البحث موضوعا على جانب كبير من الأهمية وهو حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، وموضوع الفناء من الموضوعات الرئيسية للتصوف الإسلامى ، بل هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله نظرياته المختلفة .

ولقد شكلت الجوانب الأساسية للفناء مصدرًا خصبا لعديد من الاتجاهات النفسية ، والأخلاقية ، والعرفانية ، والوجودية أيضا .

١ – ذلك من أن معانى الفناء عند صوفية الإسلام عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشىء من لوازمها ، أو فقدان الشعور بالأنا مؤقتا ، ويقترن هذا بما يعرف عندهم بظاهرة الشطح أو ما أطلقنا عليه اصطلاحا « التجاوزات » فى مرحلة أولية مبكرة عند الزهاد الأوائل . ولقد شكل هذا الجانب بالإضافة إلى عدم الإحساس بالآلام ، أو الفناء عن الآلام ، الفناء فى جانبه النفسى .

٢ – ومن معانيه كذلك فناء الإنسان عن أوصافه المذمومة واتصافه بأضدادها من الصفات الحميدة فيما عرف بجانبى التخلى والتحلى ، وهذا يشكل الجانب الأخلاقى للحال أو ما اعتبرناه بداية جديدة لما يمكن أن يكون نظرية أخلاقية فى الفناء .

٣ – ومن معانيه كذلك الفناء عن السوى شهودًا أو وجودًا ، أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود ما سوى الله ، أو الفناء عن وجود ما سواه ونفى التكثر والتعدد المشاهدين فى الوجود ، ولقد ترتب على هذا الفناء نظريات مختلفة كالاتحاد ، والحلول ، ووحدة الوجود ، أو القول بالاثنينية بالرجوع من الفناء إلى البقاء . أو الفناء عن إرادة السوى ، وهو الفناء حقا ، وهو التوحيد الخالص ، الذى عدته شهادة ألا اله إلا الله وأن محمدًا رسول الله .

وقد شكلت هذه الاتجاهات الجانب الوجودى لموضوع الفناء . برغم الأهمية للموضوع

فإنه لم يحظ من قبل بدراسة متخصصة ومتكاملة يمكن أن تكشف عن أبعاده المختلفة وعن أهمية الدور الذى لعبته ظاهرة الفناء فى تشكيل جل نظريات التصوف الإسلامى .

ورغم علمى بما يكتنف الموضوع من صعوبات ، وذلك بسبب اتساع المجال الذى يشغله فى التصوف الإسلامى وعمق المعانى التى يهدف إلى إبرازها وتعدد المصطلحات التى ترسم الصورة النهائية لحال الفناء ، والمرادفات اللغوية الكثيرة لمصطلح الفناء ، وكذلك باعتباره حالة وجدانية ، لا يصلح فى دراستها إلا منهج الاستبطان النفسى ، رغم كل هذه المحاذير فإنى قد أقدمت على اختيار الموضوع وجمعت من مصادر البحث ما أمكننى سواء من المصادر الصوفية الأصلية أو من الدراسات الحديثة والمعاصرة ولم يقف جهدى عند حد قبول الآراء على ما هى عليه بل لقد حاولت قدر طاقتى مناقشة هذه الآراء والتعرض لها بالنقد والتحليل .

ثم إنى قد حاولت الاستفادة بشكل علمى من المصادر الأجنبية للبحث ، كما لم يغفل البحث بعض المقارنات الحيوية وكذلك التتبع التاريخى لجذور مصطلح الفناء ، أين نشأ ، وكيف طور ؟ وعلاقته بما ورد فى الكتاب والسنة مع المقارنة بين المعانى المختلفة للمصطلح عند المدارس الصوفية المتعددة ، وكذلك معانى المصطلح المختلفة فى المصادر الأجنبيه واشتقاقاته اللغوية .

ويعنى الفصل الأول بدراسة الفناء عند صوفية الإسلام مع التتبع التاريخى للمصطلح ، ولقد بدأنا بحثنا بما وجدناه فى القرآن الكريم وفى الحديث بما يمكن أن يستخلص من هذين المصدرين من شواهد على حال الفناء ثم تبعنا ذلك بدراسة متفحصة لأحوال الزهاد وما ساد عصرهم من أشعار فى الحب واستغراق فى مناجاة المحبوب وكذلك تقبلهم لأشد صنوف العذاب دون الإحساس بالآلام . مما يؤكد أن حال الفناء عند صوفية المسلمين قد بدأ فناء عن الآلام عند زهاد القرنين الأول والثانى الهجريين ، ويعالج الفصل الثانى بالتفصيل ظاهرة الفناء باعتبارها ظاهرة نفسيه تتعلق بوجدان الصوفى وأحوال السكر والغيبة والشطح وكذلك ظهور الرمزية فى التعبير .

وقد طرحت العديد من الأسئلة فى هذا الفصل وعنيت عناية دقيقة بالإجابة عليها . وهى :

١ – ما هى العوامل النفسية التى تؤدى بالصوفى إلى حال الفناء ؟ وما هى أنواع الرياضات الممهدة لهذا الحل ؟ .

٢ – هل يقترن الفناء بغيبة كاملة عن الوعى ؟ هل هناك دليل على ذلك عند الصوفية ؟ أم هو غيبة مؤقتة يعود بعدها الصوفى إلى ذاته ؟ .

٣ – ما هى العلاقة التى تربط حال الفناء بالبقاء ولماذا يعود الصوفى دائما من حال الفناء إلى حال البقاء ؟

٤ – ما هى العلاقة بين ظاهرة الشطح وحال الفناء ؟ وتتبع لظاهرة الشطح وكذلك كيفية التعبير عن حال الفناء النفسى .

كلية الآداب جامعة القاهرة

المنصورة ١٩٩٣ م

د / إبراهيم ياسين

الفصل الأول

الغناء معناه وتطوره

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول
الفناء معناه وتطوره

١ – تمهيد :

هناك تعريفات عديدة للفناء عند الصوفية المسلمين وتعدد هذه التعريفات وتباينها راجع إلى اختلاف أذواقهم فيه ، وفى فهمهم لمعانيه غير أنه مما لا شك فيه أن التعريفات فى جملتها توضح التطور التدريجى لفكرة الفناء من الناحيتين التاريخية والروحية عند متصوفة الإسلام بالرغم من أنها غالبًا ما تشير إلى وجهة نظر صوفى بعينه – وهو ما يعطينا فكرة واضحة عن الجوانب الذاتية التى تنطوى عليها تعريفات القوم لحال الفناء .

ونحب أن ننبه إلى أن كلمة (فناء) لا تشير فقط إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية ، ولا هى تقتصر على المعنى السلبى للكلمة ذلك لأن الفناء عند القوم وثيق الصلة بالبقاء .

فالفناء نفى وسلب والبقاء إثبات وإيجاب ، ولا يقوم النفى دون إثبات ولا يستقيم السلب دون إيجاب ، فهى ألفاظ لا يفهم الواحد منها منفصلاً عن الآخر ولا تفهم الحالة الصوفية إلا بوضوح جانبيها وجلائهما ، وأيضًا بالقياس إلى حالة أخرى .

وهذا الارتباط الشديد بين اللفظ ومقابله يمكن توضيحه على النحو التالى :

إذا كان الفناء عن المعاصى كان البقاء بالطاعة ، وإذا كان الفناء عن الصفات المذمومة كان البقاء بالصفات المحمودة .

ففناء الغفلة بقاء بالذكر والفناء عن العبودية يعقبه بقاء فى المعبود والفناء عن الحب يعقبه بقاء بالمحبوب .

وهكذا تتعاقب الصفات كما تتعاقب الأحوال فلا تسكن صفة ولا يستقر حال بل

يظل الصوفى مترقيًا تاركًا صفة من صفاته البشرية ليكتسب صفة من الصفات الإلهية وصاعدًا من حال إلى حال أعلى وأسمى .

هذا وقد اعتبر القوم أسمى أنواع الفناء ذلك الذى يعود منه الصوفى إلى البقاء فلا يستغرقه الفناء ، ويستهويه بل يعود إلى البقاء ليحفظه من الزلل وينجيه .

فالعودة من الفناء إلى البقاء دليل على إثبات الاثنينية بين الله والعالم حيث يظل الحق قائمًا بصفاته مفارقًا بذاته ويظل الخلق خلقًا غير ممازج للإلهية مختلطًا بصفات الربوبية .

والنوع الثانى من الفناء هو الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال الطوسى والقشيرى والهروى وبعض الفقهاء ، كابن تيمية وهو القول بفناء الذات فى الوحدة المطلقة ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتباره ، ويعبر عنه بالفناء عن وجود السوى ويؤدى إلى القول بوحدة الوجود ، أو الاتحاد أو الحلول وكلها اتجاهات نبذها الاسلام .

ونحن نلاحظ أن ثمة تعريفات للفناء عند الصوفية تتجه إلى الجانب الأخلاقى باعتباره الأساس الذى اعتمدوا فى علاقتهم بالخالق تعالى .

وهناك تعريفات أخرى تتجه إلى الكشف والإشراق فيشار إلى الفناء على أنه الحال الذى يتحقق فيه السالك بالمعرفة الكشفية التى لا يمكن أن يحظى بها العاديون من البشر .

وهناك تعريفات من نوع ثالث تتجه فتفصح عما يتحكم فى هذا الوجدان – وما يضبط مشاعر الصوفى بدرجة تفوق كل تصور فتجعله يتحمل كل ما هو مؤلم بل يشعر باللذة من خلال الألم ، فيصل بهذا إلى حال من التوازن النفسى ، وهذه التعريفات هى التى تشكل فى مفهومها الجانب النفسى لحال الفناء إذ تصف ما يعتمل فى باطن الصوفى من نوازع وأسرار وترسم لنا كيفية الوصول إلى حالة من الانسجام الروحى والتوافق الباطنى الذى يحظى به أولئك الذين خبروا الحال .

(أ) **المعنى الأخلاقى** :

مما لاشك فيه أن المعنى الأخلاقى للفناء كان أسبق المعانى الواردة عند الصوفية بل هو أساس أصيل لمعظم التعريفات التى أجملتها فيما سبق .

والتصوف السنى هو ذلك المنبع الفياض للفناء المعتدل الذى تمسك أصحابه بتمثل الشريعة فى كل ما صدر عنهم من أقوال وأفعال حال فنائهم .

كما أن هناك مدرسة إسلامية أخلاقية تمسكت بالكتاب والسنة وحافظت على المعانى المرافقة للشريعة فكان أبو نصر السراج المتوفى (٣٧٨ هـ) - وتلاميذه وأتباعه من أمثال الهجويرى المتوفى (٤٦٥ هـ) والسلمى المتوفى (٤١٢ هـ) والقشيرى المتوفى (٤٦٥ هـ) من أشد أنصار الفناء المعتدل الذى ذهب إليه الجنيد المتوفى (٢٩٧ هـ) وجميعهم قد اتفقوا على إفراد القدم عن الحدث وحفظوا للألوهية سموها وأزليتها وللبشرية حدوثها وعبوديتها .

لكنا نعود فنتساءل عن ماهية هذا المعنى المعتدل للفناء ؟

نقول إجابة على ذلك . أن القوم من الصوفية يذهبون إلى إنهاء الأوصاف الذميمة وسقوطها عن العبد ذلك أنهم فطنوا إلى أن النفس البشرية مطبوعة على الشر وبها ميل طبيعى إلى الرذيلة فكان ضروريًا إذًا أن يتجردوا عن صفاتها الذميمة المفتقرة إلى السمو والكمال .

ذلك حتى يكون بالنفس استعداد للتحلى بالأخلاق الإلهية على قدر الطاقة البشرية .

ويشرح لنا القشيرى هذا المعنى فيرى أن ما يتصف به العبد هو مجرد أعمال وأحوال قابلة بالجهد للتغيير والتبديل ، ومن هنا فإن فى قدرة السالك أن ينفى عن نفسه ذميم هذه الصفات ويصفى أحواله الخسيسة ويقمع أهواءه الدينية حتى ليقال أنه فنى عن سوء الخلق وبقى بمحموده .

يقول القشيرى حول هذا « أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة وإذا كان العبد لا يخلو من أحد هذين القسمين فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين كان القسم الآخر لا محالة[1] .

وهكذا يصير ارتقاء الصوفى الفانى رهنًا بفعلين أولهما التخلية وفيها يتخلى عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلى مستوى الأهواء الدنيا من لذات وآثام وشرور - وثانيهما التحلية وفيها يتحلى بالأخلاق الحسنة والفضائل الروحية التى تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها .

يقول القشيرى فى رسالته « فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال فنى عن

(١) القشيرى : الرسالة - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٩ م . (مطبعة البابى الحلبى) ص ٣٩ .

شهواته فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه فى عبوديته ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس يقال فنى عن سوء الخلق فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفطرة والصدق ..[1] .

وهكذا يتأتى للسالك أن ينسلخ عن كل ما يشوب النفس ويتعلق بكل ما من شأنه أن يكون فضيلة راقية وهذا هو ما اصطلح عليه العرفان « مرحلة التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل »[2] أو على حد تعبير الكمشخانوى « الفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية »[3] .

والتخلق بالأخلاق الإلهية يعنى تمثل الصفات وهو لا يؤدى إلى القول بصيرورة الإنسان إلها إلى هبوط الإله إلى مستوى البشرية فيصير بشرًا أو ينطبق عليه ما ينطبق على البشر بل يظل الإله إلها والإنسان إنسانًا ، إلا أن المحدث الفانى لا يكف عن التزين بصفات الخالد الأزلى حتى يصير موافقًا الإرادة الإلهية فى كل حركة وفعل بل فى سكونه وصمته أيضًا بمعنى الفناء عن الإرادة الذاتية والفناء عن التدبير الشخصى .

وهذا لا يعنى اتحاد الإرادتين فما هو بشرى يبقى كذلك وما هو إلهى لا يمكن أن يتحد بالبشرى وكل ما هناك طاعة دائمة من جانب السالك فى كل ما يريده الحق منه وهذا النوع من الطاعة لا نظير له لأنه فناء عن اختيار وتدبير الطاعة بالطاعة ذاتها .

(ب) المعنى العرفانى للفناء :

والمعرفة التى تتم حال الفناء عند الصوفية إدراك مباشر يتميز بالصدق والوضوح وتنأى عن كل ما هو مادى أو ما يتعلق بموضوعات العالم الحسى ، كما أن الحواس العادية لا تلعب أى دور مهما كان صغيرًا فى إدراك موضوعات هذا النوع من المعارف الروحية السامية .

ولا تتأتى هذه المعرفة ولا يتم هذا الكشف إلا عندما يغيب السالك عن أمور الدنيا ، ويفقد العالم المحيط أهميته بالنسبة له حال فنائه بحيث يبدو الطريق ممهدا إلى ما يبدو حكمة أسمى وعلما لدنيا أشرف يأتى من الخالق هبة ومنحة وليس كسبًا للسالك بأى معنى .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٣٩ .
(٢) قاسم غني : تاريخ التصوف فى الإسلام القاهرة ١٩٧٣ مطبعة النهضة المصرية جـ ٢ ص ٥٤٤ .
(٣) جامع الأصول – الكمشخانوى ص ٣٦٥ .

والمعرفة هنا أعلى مرتبة من العلم فقد تعلم شيئا ولكن لا يتأتى لك معرفته وهى أدنى درجة من العيان لأن الذى يشاهد شيئًا يكون أكثر معرفة ممن يعرفه ولا يشهده .

يقول الهروى فى شرحه لدرجات الفناء العرفانى « الدرجة الأولى فناء المعرفة فى المعروف وهو الفناء علما وفناء العيون فى المعاين وهو الفناء جحدا وفناء الطلب فى الوجود وهو الفناء حقًا »[1] .

يقول الكمشخانوى « ... وفى الأدوية الفناء عن العلوم الرسمية والحكم العقلية بالعلوم اللدنية والحكم الإلهية »[2] .

والمعرفة على هذا النحو المتقدم ليست ما يعتمد على المسائل الذهنية المنطقية من تحليل وتركيب واستنباط لكنها معرفة إشراقية . يقذف بها إلى قلب العبد المؤمن المعد إعدادا روحيا خاصا لتلقى هذه المعارف الوهبية التى تأتيه فى شكل خطفات وبوارق سريعة الزوال ولكنها عظيمة الأثر حافلة بالنور الإلهى الفياض .

(جـ) المعنى النفسى للفناء :

لما كانت المعرفة الصوفية لا تتم على هذا النحو الإشراقى إلا مع الغيبة عن النفس أو فنائها عن إدراكات الحواس بحيث ينتقل مجال الإدراك من الجانب المادى إلى الجانب الروحى الخالص ، فإن هذا يعنى بما لا يدع مجالاً للشك ارتباط الفناء بالحالات النفسية المرتكزة على المشاعر الباطنية دون الحس أو العقل .

ويصل السالك إلى حال الفناء النفسى نتيجة لتعلقه الشديد بالذات الإلهية ذلك التعلق الذى يصاحبه توجيه كل أجهزة الاستقبال البشرية سواء كانت قوى عقلية مدركة أو حاسية مستشعرة إلى اتجاه واحد بعينه هو اتجاه الذات الإلهية بحيث لا يعود الشخص شاعرا بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه وقد عبر عن هذا أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى بقوله « يمكن القول بلغة علم النفس الحديث – أن حالة الفناء هى الحاله الوجدانية التى يفقد فيها الشخص مؤقتا شعوره بالأنا »[3] .

---

(١) ابن القيم « مدارج السالكين طبع المنار ١٣٣١ جـ ٣ ص ٢٣٨ .
(٢) الكمشخانوى : جامع الأصول ص ٣٦٥ .
(٣) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى – المدخل إلى التصوف الإسلامى القاهرة ١٩٧٣ ص ١٣١ .

ويتفق هذا المعنى مع ما قاله الجيلى من أن الفناء « هو عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشىء من لوازمها »[1] .

ومن لوازم هذا الفناء النفسى ضبط الحواس بدرجة تمكن السالك من السيطرة التامة على ميوله وأهوائه وغرائزه بحيث يصبح فى حالة لا يشعر فيها بما يطرأ عليه من لذات وآلام .

كما لا يطفو فى شعوره من دوافعه الشريرة وغرائزه الذاتية فهو « تغير الحال الروحية عن طريق إخماد الميول والرغبات والإرادات والخصوصيات الشخصية والعامة »[2] .

وهو عند « الشبلى » ضبط للقوى ومراعاة للأنفاس »[3] .

وعند الجنيد « ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب عن ذهابه فليس شىء يوجد ، ولا يحس بشىء يفقد ... ذهب ذلك كله بالذهاب عنه[4] والمتأمل – لهذه التعريفات يدرك على الفور أن عملية ضبط القوى تخلق نوعًا من الاستغراق الفكرى فى موضوع واحد بعينه بحيث يفنى السالك عن كل شىء عدا الموضوع الذى استغرق تفكيره ، فيصير القلب متأهبًا للامتلاء بالمحبوب ولا شىء غير ذلك .

وتجدر الإشارة إلى أن هذه العملية ليست مقترنة بفقد تام للحس ، بل هى غيبة مؤقتة عن المحسوسات التى لا تفنى وجودا ولكن تفنى شهودًا وشعورًا ، ولقد اختلفت المواقف الصوفية لدى حدوث هذا الجانب من الفناء ، ذلك أن البعض من الصوفية الشاطحين قد أخذته الجذبة وغلب عليه السكر والاصطلام فيقول عند البدايات ولم يكونوا إلا من أصحاب الأحوال .

وصاحب الحال غير مستقر ولذا لا يقتدى به والأكمل كما يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « أن يكون الصوفى من أرباب التمكين »[5] .

ومن هنا فلا عجب أن يتناقض كل من أبى يزيد البسطامى ، والحسين بن منصور

---

(١) الجبلى : الإنسان الكامل القاهرة (١٣١٦ هـ) جـ ١ ص ٤٩ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٨٠ طبع مصر . كذلك طبعته مطبعة السعادة عام ١٣٤٠ .

(٣) رينولد ١٠ نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة عفيفى ١٣٨٨ هـ ص ٣٨ .

(٤) أبو نصر السراج « اللمع » القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٦٨ .

(٥) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٧ .

الحلاج أشد التناقض فمن قائل أن أبا يزيد صاحب مذهب اتحادى ومن قائل إنه صاحب مذهب فى وحدة الوجود[1] .

ويبدو الحلاج أيضًا وقد تناقض فى مذهبه الحلولى فهو أحيانًا صاحب نظرية فى الحلول والامتزاج وأحيانًا أخرى يعلن « التنزيه صراحة »[2] .

ثم كان للفلاسفة مواقف خاصة من الوجود حال الفناء فقد تراوحت أقوالهم فيه بين فناء عن وجود السوى وفناء عن شهود السوى .

« والفناء عن وجود السوى أقرب إلى الزندقة ، والكفر ، لأنه كان الأساس الذى خرجت منه مذاهب كوحدة الوجود أو الوحدة المطلقة ، وما يقرب منها كالقول بالاتحاد ، أول الحلول المطلق منه أو الخاص المقيد ، إلى آخر هذه المواقف التى نبذها فقهاء الإسلام وحملوا عليها مشددا »[3] .

ويبقى أن نؤكد مع القشيرى والجنيد والسراج وغيرهم بأن الصوفية الكمل هم هؤلاء – الذين كانوا فى فنائهم مثبتين واعين بتمام عبوديتهم للخالق جل شأنه وهم فى هذه العبودية ينزهونه عن كل ما يتعلق بالبشرية من صفات وأعمال واعين بالتكاليف قائمين بالطاعات غير مضيعين للأمر والنهى .

يقول القشيرى (يقال) إن العبودية معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه[4] .

بمعنى الإصرار على طاعة الأوامر ومفارقة النواهى وقيل أيضًا « العبودية القيام بحق الطاعات »[5] وهى « ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار »[6] وهذا فناء للإرادة .

وأصحاب هذا الاتجاه لم يتأثروا بالأحوال الصوفية المتعاقبة بل آثروا الصحو على السكر – والتمكين على التلون والتقلب فلم يسقطوا الطاعات ولم يتركوا الحركات فهم عباد الله الصالحون يقول القشيرى « ذكر رجل المعرفة وقال – أهل المعرفة بالله يصلون

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٨ .
(٢) نفس المرجع ص ١٥٣ .
(٣) ابن تيمية .الرسائل والمسائل ، نشر لجنة التراث ، القاهرة ، بدون تاريخ جـ ١ ص ٦٨ ، وقد توسع ابن تيمية فى إبطال هذه المذاهب إلا ما يثبت الاثنينية .
(٤) الرسالة القشيرية ص ٩٩ .
(٥) المرجع نفسه ص ٩٩ .
(٦) المرجع نفسه ص ٢٠ .

إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل فقال الجنيد – إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهى عندى عظيمة والذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لم انقص من أعمال البر ذرة »[1] .

وهذا الموقف من جانب الجنيد دليل واضح على موقف الصوفية المعتدلين فى الفناء من أصحاب – الشطح ومن فلاسفة الصوفية كذلك وهو انتقاد مبكر لما يصاحب الفناء النفسى من انحراف عن جوهر الفناء المعتدل .

٢ – مصطلح الفناء – متى ظهر ؟ وكيف تطور ؟ :

(أ) والآن يعرض سؤال :

من أين استمد الصوفية كلامهم فى الفناء بحسب المعانى التى حددتها فيما سبق ؟ وكيف تطورت معانيه المختلفة ؟

الواقع أنه بعد العرض السابق نستطيع القول باختصار أنه كان هناك فناء معتدل يؤثر أصحابه على السكر وفناء شاطح يغرق أصحابه فى السكر والغيبة وأما الفناء الثالث فهو ما قال به فلاسفة الصوفية الذين درجوا على تأول النصوص وفهمها طبقًا لثقافاتهم المتباينة فكانوا أصحاب مواقف ميتافيزيقة ولاشك .

ويشير كثير من كتاب التصوف إلى اعتبار أبى يزيد البسطامى (المتوفى ١٦٢ هـ) أول من أعطى للفناء مفهومًا محددًا وواضحًا . لكننا إذا سلمنا بهذا نكون قد تجاوزنا عن حقبة زمنية طويلة سابقة على أبى يزيد تبلغ حوالى قرنين من الزمان .

لذلك فسوف أحاول تقصى حقيقة ما إذا كان حال الفناء بالصورة التى وصل إليها فى القرنين الثالث والرابع الهجريين له صلة بما ساد الحياة الروحية فى صدر الإسلام أولا وخير مجال لهذا البحث هو ما ورد فى القرآن الكريم وما جاء فى الأحاديث القدسية والنبوية .

ولعل قصة يوسف فيها الدليل الكافى على أن حال الفناء عن النفس له أصل قرآنى . فنسوة فرعون قد قطعن أيديهن عندما خرج عليهن يوسف – فقد استلبهن جمال يوسف فلم يشعرن بآلام قطع الأيدى أو جريان الدم من الأكف الناعمة – لقد ذهلن عن كل

(١) المرجع نفسه .

شيء عدا يوسف الصديق . وهو لاشك فناء من وجهين فناء عن قطع الأيدى أولا وفناء عن الألم الذى يعقب ذلك وتزداد صورة الفناء عن الآلام وضوحا إذا ما تذكرنا رقة النساء وضعفهن وسرعة تأثرهن فهذه غيبة عن الإحساس والشعور .

وأما الوجه الثانى من الفناء فهو الاستغراق الكامل فى مشاهدة يوسف بدرجة غيبت النسوة عن كل شيء حتى تلاشت ولم يعد هناك إلا يوسف الصديق . وهذه غيبة المحب فى محبوبه ، وهذا فى مجال مشاهدة بشر له نظائر وأشباه فما بالنا إذا كانت المشاهدة لمن ليس كمثله شيء قال تعالى : ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا﴾ – وقد كان بشرا وقلن إن هذا إلا ملك كريم – ولم يكن ملكا[1] .

وهكذا أيضًا كان فناء موسى وهو أشد من حال نسوة فرعون فقد كان فناؤه نوعًا من الصعق المصاحب مما أفقد موسى وعيه تمامًا وغيبه عن الدنيا وما فيها .

قال تعالى : ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾ يقول القشيرى « هذا مع رسالته خر صعقا وهذا مع صلابته صار دكا متكسرا »[2] .

ألا تثير هذه العبارة الدهشة فى النفوس فكيف لا يصمد الجبل وهو أعظم الأشياء رسوخًا وكيف لا يصمد موسى وهو المختار من قبل الله لتبليغ رسالة السماء .

وحقيقة هذا الفناء تلخصه الآية : ﴿كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[3] ويفلسف الصوفية العديد من الآيات القرآنية بطريقة تتناسب ووجهة نظرهم القائلة بأن الصوفية جميعا قد استندوا إلى المصدر الأساسى الذى يستمد منه كل تشريع وهو كتاب هذه الأمة .

فالآيات الآتية قد فسرت على أنها المصدر الذى استقى منه بعض أرباب الله نظرة الشمول التى تعنى أن كل ما فى الكون من مخلوقات وظواهر وآثار ما هى إلا من مظاهر الكمال الإلهى .

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾[4] .

---

(١) سورة يوسف – الآية ٣١ : ويراجع ابن القيم : مدارج السالكين طبعة المنار ١٣٣١ مصر – الجزء الثالث ص ٢٣٩ .
(٢) أبو القاسم القشيرى : الرسالة طبع البابى الحلبى مصر ١٩٥٩ : ص ٤١ .
(٣) سورة الرحمن – آية ٢٦ ، ٢٧ .
(٤) سورة البقرة – آية ١٧٧ .

﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم﴾ [١] .

﴿الله نور السموات والأرض﴾[٢] .

﴿يضل من يشاء ويهدى من يشاء﴾[٣] .

﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[٤] .

﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله . إن الله كان عليمًا حكيمًا . يدخل من يشاء فى رحمته﴾[٥] .

والآيات الثلاثة الأخيرة واضحة الدلالة على أن الفعل هو من قبل الله اختيارا على السالك وليس اختيارا له . ويعلق د . إبراهيم بسيونى على ذلك قائلاً :

فى الطائفه الأولى من الآيات شمول للوجود الإلهى وفى الطائفة الثانية شمول الفعل الإلهى وهذا الشمول فى الوجود والفعل الإلهين جعل للتوحيد عند الصوفية[٦] .

وهكذا أمكن القول بلغة الصوفية أن الفناء هو الوجه المقابل للخلق حيث لا فعل ولا إرادة ولا تدبير ، وأن البقاء هو الوجه المقابل للحق حيث الشمول واللانهائية والحكمة والعظمة تتجلى واضحة عندما يصل الصوفى إلى حقيقة الفناء التى هى البقاء فى الله وبالله جل شأنه .

وهم قد اتفقوا بعد ذلك على أن علامات الفانى ذهاب حظه من الدنيا وما فيها ثم من الآخرة وما فيها بحيث لا يبقى للسالك من سبيل إلا الواحد القهار .

وهذا فى حقيقة فناء عن الأغيار قاطبة وبقاء بالجبار وحده لا شريك له .

وهذا النوع من الفناء الذى يستدل عليه من القرآن الكريم هو فى الواقع فناء عن شهود ما سوى الله تعالى وهى توحيد خالص غير متناقض مع كثرة المشاهدة فى العالم إذ يبقى الخالق مفارقا مخالفا للحوادث ويبقى العبد عبدا والرب ربا ولا يتأتى مطلقا أن يصير العبد ربا أو الرب عبدا .

---

(١) سورة الحديد – آية ٣ .
(٢) سورة النور : آية ٣٥ .
(٣) سورة النحل – آية ٩٣ .
(٤) سورة الأنفال – آية ١٧ .
(٥) سورة الدهر – الآيتان ٣٠ ، ٣١ .
(٦) د . إبراهيم بسيونى « نشأة التصوف الإسلامى » – دار المعارف مصر – ١٩٦٩ م ص ٧ .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها أنه حادث مخلوق وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية وليس ثمة موجود أزلى أبدى إلا الله « الخالق البارئ المصور »[1] .

ويضيف أستاذنا وأما المعتدلون من صوفية الإسلام من أهل السنة فيقولون : إن الثنائية بين الله والعالم قائمة ولكن الصوفى حال الفناء عن ذاته يشهد الوحدة فى الوجود كله شهودا ذوقيا بمعنى تلاشى الموجودات بالقياس إلى الله كما يتلاشى ضوء الشمعة فى ضوء الشمس وهذه الوحدة الشهودية قائمة على أساس الذوق والعيان لا الاستدلال والبرهان[2] .

وهذا هو الفناء فى التوحيد أو علم المكاشفة يقول الغزالى فى وصفه لهذا النوع من الفناء « هو مقام المقربين وذلك بأن يرى – يقصد السالك – أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ... وهى مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا احدًا فلا يرى نفسه أيضًا وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه فى توحيده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق »[3] .
ويستدل الصوفية على حال الفناء أيضا من حديث رسول الله ﷺ مع حارثة باعتباره دليلاً على مسلك الأخيار بما فيه من زهد يصل إلى حد الفناء – سأل النبى ﷺ حارثة عن حقيقة إيمانه فقال « لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك – فقال عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزا وكأنى أنظر إلى أهل الجنة كيف يتزاورون وإلى أهل النار فى النار كيف يتعاوون »[4] .

وهكذا تخلى حارثة عن علائقه الدنيوية وصرف نفسه عن زخرفها وزينتها فلما فنى

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام طبع دار الثقافة والنشر القاهرة ١٩٧٥ م : ص ٤٦ و الآية : ١١٧ من سورة البقرة .
(٢) الإنسان والكون ص ٤٧ .
ويراجع : لنفس المؤلف : ابن عطاءالله السكندرى وتصوفه الطبعة الثانية ١٩٦٩ . ص ٣٠٤ وما بعدها .
(٣) من أحاديث اللمع ٣٠ راجع إبن عباد المرندى إيقاظ الهمم فى شرح الحكم لابن عطاء الله السكندرى طبع مصر ١٩٣٩ الجزء الأول ص ١٤٠ « قال النبى صلى الله عليه وسلم لحارثة كيف أصبحت يا حارثة فقال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال انظر ما تقول فكان لكل قول حقيقه فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى فكأنى بعرش ربى بارزا وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وكأنى أنظر إلى أهل النار يتعاوون فيها فقال أبصرت عبدًا نور الله الإيمان فى قلبه .
(٤) ابن القيم : مدارج السابكين جـ ٢ ص ١٤٥ .

عن كل ذلك تهيأ له الاتصال بالحقيقة الإلهية فكوشف بما لم يكاشف به غيره فجاء أمر الرسول ﷺ له قاطعا « عرفت فالزم » .

ومما لاشك فيه أن كثرة الطاعات والمداومة عليها وبذل المجهود هو طريق العبد للفناء عن إرادته والبقاء بإرادة الله وهذا لا يتم إلا بالاستغراق فى العبادة والذكر والطاعة وقطع الأمل فى الدنيا ، والتعلق بكل ما يقربه من ربه ويربطه به ويظل الأمر كذلك إلى أن يصير العبد لا حركة له ولا سكون ولا فعل ولا إرادة ولا اختيار له بكل هذا قد ذهب عنه ببقاء إرادة الله واختياره وتكون الحركة أو السكون أو الفعل تنفيذًا لأمره وطاعة له جل شأنه وهو معنى الحديث القدسى « ولا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها .

وهناك رواية المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه « الحياة الروحية فى الإسلام والتى توحى بأن النبى صلوات الله عليه كان ينتابه حال شبيهة بحال الفناء التى تحدث عنه الصوفية إن لم يكن فناء حقيقيا[1] .

وتتوافق هذه الرواية مع ما ذكر القشيرى فى رسالته عن حال أبى اليزيد البسطامى عندما بعث ذو النون المصرى إليه إنسانا من صحابته لينقل إليه صفة الرجل – فلما دخل المبعوث دار أبى يزيد – سأله أبو يزيد ما تريد ؟ فقال أريد أبا يزيد فكان رده ومن أبو يزيد ؟ أنا فى طلب أبى زيد[2] .

وفى سرده لقصة الإسراء والمعراج يقول د . محمد حسين هيكل عن النبى ﷺ « ثم كان حضرة العرش وكان منه قاب قوسين أو أدنى يشهد الله بعين بصيرته ويرى أشياء

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام : القاهرة ١٩٧٥ ص ١٥ ، ١٦ يقول « حدث أن دخلت عائشة زوج النبى عليه وهو فى حال تشبه الوجد فلما رآها سألها من أنت – فأجابته قائلة أنا عائشة فسألها ثانية من عائشة فأجابته قائلة ابنه الصديق ولكن النبى عاد فتساءل مرة أخرى ومن الصديق فكان الجواب هو محمد – ولكن عندما سألها النبى ومن محمد ؟ لزمت الصمت لأنها علمت عندئذ إنه لم يكن فى حالة عادية .
ويرى الدكتور حلمى أن هذه الرواية ان صحت فإنه يمكن القول بأن الرسول عليه السلام كان يعانى حالات تشبه الوجد وما يحصل عليه منه من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به .وفى هذه الحالة نلاحظ أن عائشة هى أحب أزواج النبى صلى الله عليه وسلم إليه وهى ابنة الصديق أعز رفاقه وأخلص صحابته فكيف حدث أن تغافل محمد صلى الله عليه وسلم عن معرفتهما ؟ بل كيف غفل عن معرفة ذاته ؟ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ٤١ .

يعجز اللسان عن التعبير عنها وتفوق كل ما يحيط به فهم الإنسان ومد العلى العظيم يده على صدر محمد والأخرى على كتفه فأحس النبى كأنه أثلج إلى فقاره ثم بسكينة راضية وفناء وفى الله مستطاب »[١] .

ويستند د . محمد مصطفى حلمى إلى هذه الروايات فى إثبات أن ما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات ومن ترق وفناء ليس إلا من قبيل ما يشبه قصتهم فى الإسراء والمعراج التى تراوح القول فيها بين إسراء بالروح وإسراء بالجسد أو بكليهما معا – والذين قالوا بالإسراء الروحى فقط قصدوا بذلك إدخال النبى ﷺ إلى حال من أحوال الفناء أو معنى من معانيه وهو الفناء الذى تنسحب فيه الروح تاركة الجسد باعتباره الوعاء الكثيف الذى يحول بين الروح وبين غاية كمالها أو منتهى روحانيتها .

ولكن يبدو أن الأحاديث المروية فى هذا الصدد ضعيفة السند وقد تأولها الشارحون وذهب فيها كل فريق مذهبا خاصا به كذلك فإن القرآن الكريم لم يترك القضية معلقة ولم يهمل الحديث فى هذه النقطة بالذات بل كان واضحا كل الوضوح .

ومن هنا يسود لدى اعتقاد راسخ بأن النبى ﷺ لم يعان مطلقا حالا من أمثال الفناء المقترن بغيبة عن النفس أو المقترن بوجد جاد .

والآيات القرآنية واضحة الدلالة على صحة هذا الرأى قال تعالى ﴿إذ يغشى السدرة ما يغشى ؛ ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾[٢] .

فلقد كان النبى ﷺ واعيا بكل ما يدور حوله يراه رؤيا عيان ... كذلك – لم يشأ الحق جل شأنه أن يترك القضية خاضعة لتأويل المتأولين بل لعل من يعود إلى الآية الكريمة ﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[٣] .

---

(١) راجع محمد حسين هيكل : حياة محمد دار المعارف مصر الطبعة ١٣ ص ٢٠٥ إلى ٢٠٩ وكذلك دكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥ ، ١٧ .

(٢) سورة النجم : الآيات ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

ويقدم تفسير الجلالين تفسيرا لهذه الآيات يعنى أنه صلى الله عليه وسلم كان قد سخر له كل شىء ليراه ولم يتحول بصره عما يشاهد بل ظل مركزا بصره على الآيات الكبرى من عجائب الملكوت يقول (ما زاغ البصر) من النبى صلى الله عليه وسلم (وما طغى) أى ما مال بصره عن مرئية المقصود به ولا جاوزه تلك الليلة (تفسير الجلالين) طبعة بيروت الشعبية ص ٦٩٨ . .

(٣) سورة الإسراء : الآية ١ .

يستطيع أن يدرك بسهولة أن الإسراء كان بالروح والجسد معًا ، ولو كان بالروح وحدها لكان جل شأنه قد قال « سبحان الذى أسرى بروح عبده – بدلا من عبده فقط – وحاشا لله من أن يعدل النص القرآنى »[١] .

والقرآن هو أدق الكتب السماوية واستخدام لفظ (عبده) فى الآية يعنى كل العبد روحا وجسدا لأن الروح جزء والجسد جزء وكلاهما يكونان مفهوم (العبد) ولا يمكن أن يقوم الجسد دون الروح ولا معنى للروح دون الجسد ومجموع الاثنين هو الإنسان الفرد أو البشر الحى ولذلك وجب أن نعتقد أن الله سبحانه وتعالى إنما أراد بقوله سبحانه الذى أسرى بعبده كل العبد روحا وجسدا وليس بالإسراء بأحد جزأيه لذلك فإن البحث عن بذور لحال الفناء فى حياة محمد الروحية وفى المرويات عنه .

هو من الأخبار التى لا يمكننا قبولها وكل ما يمكننا قوله : أن حياة محمد كانت الفناء لذاته فى العبادة والنسك وليست فناء يفقد فيه وعيه وشعوره ومهما حكى عن صحابة الرسول ﷺ فإن أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف يستوى فى هذا حارثة وأبو ذر الغفارى الذى يحكى أنه كان يظل طوال نهاره يتفكر فيما هو صائر وحذيفة بن اليمان الذى وصفه أبو نعيم بقوله « سكن عند الفاقة والعدم وركن إلى الإنابة والندم[٢] .

(ب) الفناء عن الآلام عند زهاد القرنين الأولين للهجرة :

الواقع أن حال الفناء التى أوجزنا وصفها عند حديثنا عن فناء نسوة فرعون لحظة خرج إليهن يوسف وقطعن أيديهن دون أن يشعرن بذلك وقد وجد صداه عند كثير من زهاد القرنين الأولين للهجرة – ولعل ما قيل بشأن رابعة العدوية المتوفاة (١٨٥ هـ) من أنها أماتت حواسها تماما ووضعت عليها حائطا سميكًا حجبها عن الدنيا وما فيها هو بداية جيدة (للفناء عن الآلام) .

---

(١) راجع تفسير الجلالين سورة الإسراء ص ٣٧٠ وتفسيرها يوضح تماما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قد أسرى به روحا وجسدا خصوصا ما ذكر فى قصة الإسراء من أن جبريل عليه السلام قد اصطحب محمدا صلى الله عليه وسلم واستفتح به السماء الدنيا فقيل له من أنت قال جبريل قيل ومن معك قال محمد وقد أرسل إليه قال قد أرسل إليه ففتح له وتكرر هذا القول عند كل سماء وتفسير كلمة (أسرى) سير الليل – وهذا يعنى كل محمد وليس جزءا منه صلى الله عليه وسلم فلا يسير إلا كائن حى .

(٢) أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء – مطبعة السعادة مصر ١٩٢٢ جـ ١ ص ٢٧٠ .

والروايات حول رابعة كثيرة ومتعددة وكلها تدور حول استغراق هذه المتصوفة فى حب الله مما يمكن معه القول بأنها دخلت حال الفناء دون أن تتكلم عنه صراحة .

وقد قيل « سجدت رابعة ذات مرة على البوارى ودخلت قطعة من القصب فى عينها فلم تشعر بها حتى انصرفت عن الصلاة ، وقد قيل تأكيدًا لهذا الكلام أيضًا : إن رابعة العدوية عادها الحسن البصرى « وشقيقًا البلخى » « ومالك بن دينار » بينما كانت مريضة فقال الحسن البصرى ليس بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه – فقالت رابعة يشم من هذا الكلام رائحة الأنانية فقال شقيق : ليس بصادق فى دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه – فقالت رابعة يجب أن يكون أحسن من هذا فقال مالك بن دينار ليس بصادق فى دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه ، فقالت رابعة بل يجب أن يقال أحسن من هذا فقالوا لها تكلمى أنت – فقالت ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه[1] .

وإذا صحت هذه الروايات فإن رابعة تكون قد وصلت فى رحلة الترقى الروحى إلى حال يمكن أن تكون فناء عن الآلام ولم لا « وقد كانت حتى موتها شعلة زيتها الألم ولقد كان لها الفضل فى تمجيد الألم والدعوة لما يمكن أن يسمى باسم عبادة الألم »[2] .

ولقد امتد أثر هذه الحال إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين بل أنه وأن كان ما ذكر عن فناء رابعة هو من قبيل الاستنتاج فإن الفناء عند السرى السقطى ٢٥١ هـ كان مصرحا به فهو يقول : « إن كل ألوان العذاب أحب إلينا من حجابك لأنه حين ينكشف جمالك لقلوبنا لا نبالى بألوان العذاب »[3] .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى م . النهضة . ص ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ . وكلمة بوارى لغة هى :
بوارى جمع بارية أو بارى والبارياء والبورياء بالمد فيهما من القصب .وأغلب الظن أنها الأجزاء الحادة من القصب التى تؤذى من يطؤها وهى بقايا جذور فى الغالب فقد قيل إن النورى فقد حياته بعد ما هام فى الصحراء ووقع فى أجمة قصب وقد قطعت وبقيت أصولها مثل السيوف فكان يمشى عليها إلى أن نزفت وتورمت قدماه ومات .
انظر الإمام الرازى : مختار الصحاح الطبعة التاسعة القاهرة ١٩٦٣ ص ٦٩ وكذلك الرسالة القشيرية ص ١٥٢ . .
(٢) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء دار الكتب جـ ١ ص ٧١ ، ٧٢ ويراجع قاسم غنى تاريخ التصوف فى الإسلام ص ٤٩ .
(٣) الهجويرى : كشف المحجوب ترجمه الدكتورة إسعاد ماهر القاهرة ١٩٧٤ جـ ١ ص ٣٢١ .

ويرى السقطى أن هناك درجة من المحبة يفقد فيها السالك وعيه إلى الحد الذى لو ضرب فيه بسيف أو قذف بسهم لا يشعر به .

كما يحكى عن أبى حفص النيسابورى المتوفى ٢٧٠ هـ « أنه فى ابتداء حال تغافل عن إحساسه وأدخل يده فى النار وأخرج الحديدة المحماة بيده »(١) .

ولقد وصل حال الفناء عن الآلام مداه عند أبى الخير الأقطع (المتوفى ٣٤٠ هـ)(٢) الذى قطعت يده أثناء صلاته لوجود علة بها ولعلم مريديه أنه يفقد وعيه عندما يدخل الصلاة فلا يشعر بشىء من الألم مطلقًا .

هذا وإن كانت فكرة الفناء عن الآلام سابة لكل أنواع الفناء أنها خاصية مميزة لهذه الأنواع كافة – وهى عبارة عن فقدان الوعى أو الإحساس بالآلام لاستغراق الصوفى فى العبادة والإقبال على الله وهذا المعنى سيكون أساسًا لمعانى الفناء التى سترد بعد ذلك عند صوفية القرنين الثالث والرابع .

(جـ) الفناء فى القرنين الثالث والرابع :

ظل الفناء فناء عن الآلام حتى جاء القرن الثالث الهجرى الذى تميز بظهور صورة مختلفة للفناء بل جديدة تمامًا على الذوق الإسلامى . ومهما حاولنا من اتخاذ معروف الكرخى (المتوفى ٢٠٠ هـ) حلقة وصل بين الزهاد والصوفية فإن حركة الزهد تبقى مختلفة تماما عن مرحلة التصوف ، ويبقى الكرخى زاهدا مع رابعة العدوية والسرى السقطى وأبى حفض النيسابورى وغيرهم سلسلة متصلة الحلقات وصلت بالزهد إلى مرحلة التصوف حيث لا يمكن أن نتجاهل أقوالاً لمعروف الكرخى هذا ، وكذلك لذى النون المصرى (المتوفى ٢٤٥ هـ) تدل على أن هؤلاء الرجال كانوا على عهد بأحوال الجذب والفناء ويدلنا على ذلك قول أبى سليمان الدارانى سألت معروفا الكرخى عن الطائعين لله بأى شىء قدروا على الطاعة « قال بإخراج الدنيا قلوبهم ولو كان منها شىء ما صحت لهم سجدة »(٣) .

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٠ .
(٢) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، دار الكتب جـ ١ ص ٢٧٧ .
(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٨٩ .

والفناء على هذا النحو يكون سلبا للعبد عن دنياه بمحض استطاعته فعلامة الأولياء عنده ثلاثة « همومهم فى الله وشغلهم فيه وفرارهم إليه »[١] .

ويرى ذو النون أن ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب والرب المحبوب . ولهذا يبدو فناؤه نوعا من متابعة المحبوب فى كل حركاته وسكناته والاستغراق التام فى هذا الحب إلى أن يصل السالك إلى مرحلة يشعر فيها أنه تلاشى فى عظمة الخالق يقول « من علامات الحب متابعة حبيب الله فى أخلاقه وأفعاله – ويرى أن من أراد التواضع فليوجه نفسه إلى عظمة الله فإنها تذوب وتصفو – ومن نظر إلى سلطان الله ذهب سلطان نفسه »[٢] .

وهذه الأقوال وغيرها دليل قاطع على ما وصل إليه الزهاد من زهد بلغ حد الفناء وأن لم يستخدموا لفظ الفناء استخداما صريحا .

ومن هنا وجب التسليم بأن استخدام لفظه استخدامًا صريحًا بالمعنى الذى ساد القرنين الثالث والرابع ، كان على يد أبى يزيد البسطامى (المتوفى ٢٦١ هـ) فهو أول من استخدم المصطلح بالمعنى الصوفى الدقيق ، ولذا فقد عده كثير من كتاب التصوف « أول واضع لهذا المذهب »[٣] .

ولا يطعن فى هذا ما ذكرته سابقًا لأن المرحلة السابقة كانت بدايات لم تبلغ حد النظرية كما لا يقلل من قيمة هذه الحقيقة ما ذكر فى كتب التراجم من أن أبا سعيد الخراز (المتوفى ٢٨٩ هـ) كان أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء ، فالثابت تاريخيا أن أبا يزيد قد تقدمه ، وأنه أسهب فى التحدث عن معراجه الروحى الذى وصل فيه إلى أقصى مراحل الفناء ، وهو الفناء الذى اقترن بأحوال مثل السكر والاصطلام والشطح ، فهو قد بقى عند حد التجاوزات الفنائية إلا أن أبا سعيد الخراز كان أكثر تعمقًا فى الكلام عن حال الفناء وقد قيل إنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء[٤] « وقيل أيضًا سيد من تكلم فى علم الفناء والبقاء »[٥] .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ٢١ ، ٢٢ .

(٣) د . أبو العلا عفيفى : طائفة من الدراسات للعلامة نيكلسون عنوانها المترجم « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » طبعة ١٩٦٩ ص ٢٣ .

(٤) طبقات الصوفية ص ٢٢٨ .

(٥) أبو سعيد الخراز : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق تحقيق د . عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة مصر ١٩٧٥ المقدمة : ص ٦ .

ومع هذا كان تأثير أبي يزيد بالغًا على من جاء بعده لقد امتد أثره إلى الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى ٣٠٩ هـ) والذى أوغل فى التحليل النفسى للشطحيات الذى – تناقض واضطرب كما قدمنا . ولقد ظل الحال على هذا النحو حتى جاء الشبلى الذى كانت له شطحيات لا تقل فى إسرافها وغموضها عن تلك التى كانت لأبى يزيد .

ولكن الأمر لم يكن مقصورا على دعاة الشطح فى القرنين الثالث والرابع بل لقد كان هناك تيار مضاد أو إن شئنا قلنا : إنه فى مقابل التيار الشاذ للفناء الشاطح ، كان يوجد أصحاب الفناء المعتدل الذى مثله الجنيد (المتوفى ٢٩٧ هـ) ومدرسته من بعده ولقد تميزت هذه المدرسة بخصائص فريدة تجعل منها خير ممثل لما جاء فى القرآن والحديث ، وهذه المدرسة رفضت رفضًا باتا الأخذ بفكرة الجمع بين فناء الصفات وفناء الذات بل لقد فصلت فصلا تاما بين الذات والصفات بمعنى أنها لم تعترف بأن الصفات هى حقيقة الذات بل هى زائدة على الذات ومن هنا يمكن فناء الصفات مع بقاء الذات وكانت هذه نقطة حاسمة إذ أمكن لأصحاب هذا المدرسة الإبقاء على الهوة الفاصلة بين الإلهية والبشرية بحيث تبقى الاثنينية قائمة ويشعر السالك أن الحدث صفة أصيلة فيه لا تفارقه مطلقا وأن الأزلية هى صفة الخالق لا منازع ، ويشعر أيضًا أنه لا مجال مطلقا للخلط بين صفة الأزلية والحدث فيظل الإله مفارقًا ويظل المخلوق حادثا متطلعا إلى صفات الجمال والجلال .

ويكون فناؤهم على هذا النحو « فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء العبد لقيام الحق للعبد بذلك »[1] .

ويبقى الفرق بين فناء الجنيد ومدرسته من ناحية وفناء الشاطحين من ناحية أخرى كالفرق بين الصحو والسكر أو بين الحضور والغيبة كما يظل فناء الجنيد توحيدا واثنينية ويغرق الفناء الشاطح فى الفوضى النفسية التى كان لها أثر عظيم على ما شاب فناء الشاطحين من غلو وانحراف .

ويمتد أثر مدرسة الجنيد إلى القرن الخامس حيث يجد عالما فذا ينتصر لفكرة الفناء فى التوحيد ذلك هو أبو حامد الغزالى (المتصوف السنى المتوفى ٥٠٥ هـ) الذى جعل

---

(١) أبو نصر السراج : اللمع ص ١٨٩ .
راجع أبوالعلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه مجموعها نصوص مترجمة للعلامة . أ . نيكلسون ص ١٠ .

الفناء مقاما للمقربين الذين تنحى عنهم الكثرة بالكلية فلا يشاهدون إلا الواحد فنوا بذلك عن أنفسهم وعن كل شيء فى الوجود ، وهو فناء خاصة المقربين الذى قال به الهروى .

« وتسمية الصوفية الفناء فى التوحيد لأنه – يقصد السالك – من حيث لا يرى إلا واحدا » فلا يرى نفسه أيضا إذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد يعنى مستلبا – كان فانيا عن نفسه فى توحيده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق[1] .

وفى هذه الفترة أصبح للفناء معان ثلاثة فمن فناء عن إرادة السوى إلى فناء عن شهود السوى إلى فناء عن وجود السوى ، وسنعرض لشرح هذه المعانى عند حديثنا عن مواقف الصوفية من الوجود .

(د) الفناء عند صوفية القرنين السادس والسابع :

ثم لما جاء القرنان السادس والسابع كانت الفلسفة ومباحثها قد تسربت إلى التصوف وظهر جماعة من متفلسفة الصوفية الذين باعدت ثقافاتهم اليونانية والفارسية والهندية وكذلك المسيحية بينهم وبين مذاهب الصوفية الخلص وألقت فى الوقت نفسه ظلالاً من الشك على ما جاءوا به من أفكار وما تناقلوه من مذاهب نزعوا فيها منزعا وسطًا بين التصوف – الخالص المعتمد على الذوق والفلسفة المعتمدة على النظر الخالص من ناحية أخرى ، وقد انعكس ذلك على معانى الفناء عندهم .

فارتبط الفناء عند السهروردى المتوفى (٥٧٨ هـ) بمعنى إشراقى فيضى وكان هذا المعنى نتيجة مباشرة لنظريته فى الفيض والصدور وهى نظرية وجودية فيها صدى عميق لنظرية الإنسان الكونى الكامل أو الحقيقة المحمدية ، يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « وهكذا تصل النفس عند السهروردى إلى نوع من الفناء عن المتعلقات ، وعندئذ تتصل بعالم القدسى وتتحق لها المعرفة والسعادة »[2] .

---

(١) الإمام أبوحامد الغزالى – إحياء علوم الدين– طبع البابى الحلبى القاهرة جـ٤ ص٢٤٠ ويراجع فى هذا الكتاب أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى القاهرة ١٩٧٣ ص ١٣٤ إلى ١٤٠ والأبيات القادمة تحمل نفس المعنى المعتدل للفناء والبقاء ذكرها الرندى فى شرحه لحكم ابن عطاء الجزء الأول ص١٠٧ .

سرى من جناب القدس : جمال بذاك الفنى عنى قد أحيانى .
وردنى فى ملكوت من عجائبه : لم ألق غير وجود ماله ثانى .

(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٠ .

أما الفناء عند محيى الدين بن عربى المتوفى (٦٣٨ هـ) فكان نوعا من الجمع الواحدى الذى يشعر فيه السالك بوحدة الحق والخلق فأدى بصاحبه إلى القول بنظرية فى وحدة الوحدة – وكان الفناء عند عبد الحق بن سبعين المتوفى (٦٦٨ هـ) مقاما للمحقق أو المقرب وإيغالاً فى الوحدة المطلقة[١] .

فإذا ما انتقلنا إلى صوفى آخر من صوفية القرن السابع وهو عمر بن الفارض المتوفى (٦٣٢ هـ) وجدنا الفناء عنده نفحة من نفحات الحب وومضة براقة من ومضات القلب ومعاينة لمطالع النور القدسى البارق[٢] .

وأما الفناء عند عبد القادر الجيلانى (المتوفى ٥٦١ هـ) فهو تبر من الحول والقوة ونفى الشرك بالله وتجريد للتوحيد وإسقاط للتدبير[٣] .

يقول فى الغيبة ثم يرفع عن الحجب – يقصد الولى – ويدخل دار الفردانية ويكشف عنه الجلال والعظمة فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلا هو .فانيا عن نفسه وصفاته عن حوله وقوته وحركته وإرادته أومناه ودنياه وأخراه فيصير كإناء من بلور مملوء ماء صافيا – يقصد أن يصبح الصوفى شفافا قابلا للكشف – تتبين فيه الأشباح فلا يحكم عليه غير القدر ولا يوجده غير الأمر فهو فان عنه وعن حظه[٤] .

ويقول عبد الكريم الجيلى (المتوفى ٨٠٥ هـ) عن الفناء « وهذا آخر مقام الوصول والقرب فيه ينكر العارف معروفه لا يبقى عارف ولا معروف ولا عاشق ولا معشوق فلايزال يفنى منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشق ولا معشوق »[٥] .

ويقول أيضا واعلم أن هذا الفناء هو عبارة عن عدم الشعور باستيلاء حكم الذهول ففناؤه عن نفسه عدم شعوره به وفناؤه باستهلاكه فيه »[٦] .

وإلى جانب هذه المذاهب ظهرت جماعات من صوفية الطرق أسست فرقا انتسبت

---

(١) راجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « ابن سبعين وفلسفة الصوفية بيروت ١٩٧٣ ص ٢٦٨ كذلك د . عبد الرحمن رسائل ابن سبعين – الدار المصرية للتأليف – القاهرة ١٩٥٦ .
(٢) د . محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الالهى دار المعارف مصر ١٠٧١ ص ٣٠٤ .
(٣) الطبقات الكبرى : جـ ١ من ص ١١٢ إلى ١١٣ .
(٤) عبد القادر الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق الطبعة الثالثة ١٠٥٦ م البابى الحلبى جـ ٢ ص ١٦١ .
(٥) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل طبع البابى الحلبى ص ١٩٧٠ جـ ١ ص ٨١ .
(٦) الجيلى : الإنسان الكامل جـ ١ ص ٨١ .

بالاسم إلى مؤسسيها كالطريقة الشاذلية التى انتشرت فى مصر على يد مؤسسها أبو الحسن الشاذلى المتوفى (٥٦٥ هـ) وأتباعه وتلاميذه من أمثال أبى العباس المرسى المتوفى (٦٨٦ هـ) وابن عطاء الله السكندرى المتوفى (٧٠٩ هـ) وكذلك الطريقة الأحمدية المنسوبة إلى مؤسسها أحمد البدوى المتوفى (٦٧٥ هـ) والطريقة البرهامية التى أسسها الشيخ إبراهيم الدسوقى القرشى المتوفى (٦٧٦ هـ) .

ولقد تميزت هذه الطرق بارتباطها بخيط مشترك واحد عظيم وهو حرصها على موافقة فى كل ما يصدر عن أصحابها من أقوال وأفعال .

ووجدنا الفناء عند غالبيتهم فناء عن إرادة السوى وإسقاطًا للتدبير . وهو فناء للصفات وليس للذات والصفات التى تفنى هى الصفات القبيحة والبقاء يكون للصفات المحمودة .

وشاع عندهم أن النفس هى أشد الحجب كثافة ومن الواجب على السالك أن يتخلص من حجبه إذا شاء الوصول ، ومن هنا يجب التجرد عن الشهوات وإسقاط ما سوى الله شهودا ، حتى يصل السالك إلى مقام شهود الأحدية وبالوصول إلى هذا المقام لا يشاهد إلا وجودًا واحدًا وهو وجود الواحد الحق جل شأنه – ولقد سيطرت على أحوالهم وبخاصة حال الفناء فكره إسقاط التدبير والإرادة مع الله جل شأنه . يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى وصف فناء ابن عطاء الله السكندرى « فهو – يقصد ابن عطاء – قد صور لنا السالك بين أحوال أنسه وقبضه وبسطه وفنائه وبقائه بلا إرادة أو اختيار باعتبار أن هذه الأحوال واردة عليه بمحض إرادة الله وعنايته كما يبين أن من اخص معانى الفناء ، أن يفنى بأفعاله عن أفعال بأفعال الله فيسلبه الله إرادته واختياره فلا يرى السالك فاعلاً غير الله على التحقيق »[1] .

« ويقول كذلك – فى وصفه لجوهر الطريقة الشاذلية » وأبرز تعاليمها كذلك القول بإسقاط التدبير وهو الأصل الذى يبنى عليه الطريق كله وهو المبدأ الذى عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهبًا كاملاً فى التصوف[2] .

---

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه الطبعة الأولى مطبعة دار الكتاب العربى بمصر ١٩٥٨م ص ٢٢١ كذلك يراجع بحث سيادته عن الطرق الصوفية فى مصر بمجلة كلية الآداب ١٩٦٩ م – م ٢٥ جـ٢.

(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٩٣ .

ويراجع أيضًا الطبعة الثانية من كتابه ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه طبع الأنجلو ١٩٦٩ ص ٥٩ .

ولا شك أن هذا المذهب يعود بجذوره إلى مدارس الصوفية السنيين الذين اعتصموا بالكتاب والسنة من أمثال الجنيد ومدرسته وأبى حامد الغزالى وأتباعه .

٣ – حال الفناء المحور الذى تدور حوله معظم اصطلاحات التصوف :

إذا كان الأصل فى التصوف أنه أخلاق فإن المدخل إلى الأخلاق يكون عبر رحلة شاقة من التطهر والتصفية والتنقية ، وهذه الرحلة لا تبلغ كالها إلا بالفناء والطريق إلى الفناء أحوال ، والأحوال لا تدوم فهى سريعة الزوال لأن الحال الأدنى يفسح مجالاً للحال الأعلى فهى بروق وخطفات ولوامع .

ولما كان حال الفناء عند القمة من الأحوال فإننا وجدنا العديد من المسميات والمصطلحات الصوفية التى تدور حول معنى الفناء بل هى تكاد تكون متطابقة معه فى المعنى ، وهذه المسميات جميعًا تشترك فى خاصية واحدة وهى أنها تضع لها هدفًا واحدًا تصر على تحقيقه منذ البداية وهى تتناقض أحيانًا وتتألف أحيانًا أخرى شأنها فى هذا شأن تناقض طرفى الفناء – أقصد الفناء والبقاء وهما المصطلحان اللذان يعنيان بلاشك النفى والإثبات ولكن على الرغم من تناقض الطرفين فإنهما متكاملان ولازمان أحدهما للآخر .

« يقول « ابن القيم » والفناء فى هذا التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تثبت إلهية الحق فى قلبك وتنفى إلهية ما سواه فتجمع بين النفى والإثبات فالنفى هو الفناء والإثبات هو البقاء »[١] .

وقد يصفون الفناء بأنه غيبة عن كل ما يتعلق بأحوال الخلق ويكون البقاء حضورًا بالله واشتغالاً بكل ما يوصل إليه ويقرب منه يقول القشيرى « فالغيبة غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ثم قد يغيب عن حسه بنفسه وغيره بوارد وأما الحضور فقد يكون حاضرًا بالله »[٢] .

ويوصف الفناء أيضًا بالسكر وذلك عندما تصل الغيبة مداها وعندما يكون السالك غير مثبت ويأتى الإحساس بالنفس وبالغير ليكون صحوًا بعد السكر وليثبت الفرق

(١) مدارج السالكين : جـ ١ ص ٨٠ .
(٢) الرسالة القشيرية ص ٤٠ .

الواضح بين العبد والرب فيكون الصحو اثنينية وهو عين البقاء بالله يقول القشيرى « الصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة »(1) .

وعندما يصل الفناء أقصى مراحله فى حالة التجلى الإلهى يفقد السالك وعيه تمامًا لدرجة يمكن القول معها بأنه قد صعق كما حدث لموسى عندما تجلى ربه للجبل يقول « ابن عربى » الصعق هو الفناء عند التجلى الربانى(2) .

وقد يوصف الفناء أيضًا بأنه السحق بمعنى « الاضمحلال أى ذهول العبد تجاه قهر الحق »(3) .

وقد يقال له « الرمس » والرمس هو النفى « وقد سبق وصف النفى بأنه نفى إلهية ما سوى الحق وهو أيضًا فناء و « الرمس كما اصطلح عليه الصوفية » هو النفى العينى من أثره فى القلب »(4) .

والفناء عند القوم ذهاب بمعنى غيبة الصوفى عن العالم المحيط به وعن مشاهدات من عالم الخلق بمشاهدات من عالم الحق أو هو فناء عن الكون بالمكون بل هو فناء عن الفناء أو هو فقد عن الفقد وذهاب عن الذهاب قال الجنيد رحمه الله فى تفسير قول أبى يزيد رحمه الله فى كلامه ليس بليس قال « هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله ليس يعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شيء ولا يحس وهو الذى يسميه قوم الفناء عن الفناء وفقد الفقد فى الفقد فهو الذهاب عن الذهاب »(5) .

وقد يوصف الفناء بأنه القهر على اعتبار أن الصوفى يكون مسلوب الإرادة لا حول ولا قوة فالأمر والفعل والتدبير لله وحده جل شأنه وهذا هو الفناء عن الإرادة والتدبير ، يقول الهجويرى « القهر تأييد الحق بإفناء المرادات ومنه النفس من الرغبات من غير أن يكون لهم فى ذلك مراد »(6) .

---

(1) نفس المرجع ص ٤١ .

(2) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام طبع النهضة المصرية عام ١٩٧٣ ، جـ ٢ من ص ٨٨٥ إلى ٩٠٧ .

(3) المرجع نفسه : جـ ٢ من ص ٨٨٥ : ٩٠٧ .

(4) المرجع السابق ويراجع اللمع ص ٣٤ قال الجنيد رحمه الله فى رسالته إلى يحيى بن معاذ رحمه الله ثم أدمس شاهده فى دمس الاندماس وأرمس مرمسه فى غيب غافر الارتماس وأخفى فى إخفائه عن إخفائه ثم قطع النسبة عن الإشارة إليه وعن الإيحاء بما تفرد له منه به وهذه إشارة إلى حقيقة التوحيد بذهاب الخلق فيما كان كأنه لم يكن .

(5) اللمع ٤٢٣ ، ٤٢٤ .

(6) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٢٢ .

وواضح أن ألفاظا مثل الصعق والسحق والرمس والاصطلام والقهر جميعا تتألف لكى ترسم لنا الحالة الوجدانية التى يكون عليها العبد الفانى ، الذى يكون ممزق الأعماق مضطرب الفكر لا يستقر له حال إلا بالفناء عن الخلق والمخلوقات والفناء عن عالم الكون والفساد ، والبقاء بالله وحده وفى الله وحده والله وحده . فلم يتوقف الفناء عن كونه أخلاقًا أو وسيلة للتحلى بمكارم الأخلاق ولكنه تعدى ذلك إلى مذاقات الحب والمعرفة والمشاهدة والتوحى باعتبارها نتائج مباشرة للحال .

يقول د . إبراهيم بسيونى الفرق بين هذه المذاقات فرق فى الدرجة لا فى النوع لأنها جميعًا من الحب وإلى الحب اية ذلك أن الصوفى يحيا حياته بين الوجد والفقد[1] .

ونحن نؤكد أن الحب كان أسبق من الفناء بل لعل واحدًا من أهم نتائج المحبة التى تفنى ، خواطر المحب وتستغرقه استغراقًا كاملاً فى المحبوب لدرجة أن صفات المحب تسقط تاركة مكانها لتحل محلها صفات المحبوب على البدل وهذا النوع من المحبة الشديدة يقترن بذكر دائم لله وقلب هائم فيه – يقول ابن القيم « إنما كانت المحبة أول أودية الفناء لأنها تفنى خواطر المحب عن التعلق بالغير وأول ما يفنى فى المحب خواطره المتعلقة بما سوى محبوبه لأنه إذا انجذب قلبه بكليته إلى محبوبه انجذبت خواطره تبعا ذلك »[2] .

كذلك تعتبر التوبة نوعا من الفناء حيث ينظر إليها على أنهام مقام من مقامات الانقطاع إلى الله والرجوع عن كل ما يخالف الأوامر الإلهية يقول الهجويرى « التوبة » – الرجوع عن المعصية إلى الطاعة وعن النفس إلى الحق[3] فهى ولا شك فناء عن المعاصى وعن الصفات وعن الصفات الدنيئة .

كذلك وجدنا اصطلاحات – القهر[4] – والإخلاص[5] – والشرود[6]– هى ما يمكن

(١) د . إبراهيم بسيونى« نشأة التصوف الإسلامى ، دار المعارف – مصر ص ١٦٩ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين شرح بدوى طبانة جـ ٣ ص ٣٣ راجع الرسالة القشيرية ص ١٥٩ .

(٣) كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٣٦ .

(٤) الفقر : واختيار وصف خاص الفقر فى مقام التصوف يعتبر أمرًا زائدًا وأنه يكون بسلب نسبة جميع الأعمال والأحوال والمقامات عن نفس الصوفى وعدم امتلاكها بحيث لا يرى لنفسه أى عمل وأى حال وأى مقام . ولا يرى نفسه بها بل لا يرى نفسه أبدا . راجع تاريخ التصوف فى الإسلام جـ ١ ص ٣٨٩ ويراجع كشف المحجوب جـ ١ ص ٢١٧ .

(٥) الإخلاص : سئل الجنيد عن الإخلاص فقال ارتفاع رؤيتك وفناؤك عن الفعل اللمع ٢٨٩ .

(٦) الشرود : الشرود هو طلب الحق بالخلاص فقال ارتفاع رؤيتك وفناؤك عن الفعل اللمع ص ٢٨٩ . كشف المحجوب – جـ ٢ ص ٦٣٥ .

اعتباره من قبيل الصفات أو المترادفات التى يوصف بها فناء السالك عن طريق الحق جل شأنه – ولسوف نتعرض لهذه المصطلحات أو معظمها فى الأبواب التالية بهدف الربط بينها وبين الجوانب الأساسية فى الفناء والتى أوجزنا الحديث عنها فى بداية هذا الفصل .

تعقيب :

وبعد هذا الاستعراض السريع لمعانى الفناء المختلفة وتطورها منذ عصر الزهاد نجد أن الفناء فى أول أمره كان نوعًا من الاستغراق الشديد فى أداء المفروضات والطاعات وصاحب هذا النوع من الفناء يعانى إخماد الإرادة وفقد الحس الذى كان نتيجته عدم الشعور بالآلام التى يعانيها الزاهد أثناد ممارسته العبادة أو حال استغراقه فى التأمل أو المناجاة كما كان الحال عند رابعة العدوية – وهذا النوع من الفناء أطلقنا عليه اصطلاح الفناء عن الآلام .

وبمجىء القرنين الثالث والرابع تعددت الاتجاهات وخضعت لمؤثرات متباينة منها ما التزم بالكتاب والسنة ومنها ما شطح وتنافر مع مصادر التشريع – ومن هنا برزت للوجود معان جديده للفناء حملت فى طياتها الإيحاء بالحول أو الاتحاد أو وحدة الوجود أو الشهود .

وكان ثمة أثر كبير للجنيد ومدرسته فى تهذيب معانى الفناء لما تتمسك به من مواقف موافقة للكتاب والسنة فى كل جوانب التصوف فظهر الفناء فى التوحيد الذى أكد عليه الصوفى السنى أبو حامد الغزالى فى القرن الخامس الهجرى .

وبذلك انقسمت هذه المعانى إلى فروع ثلاثة رئيسية هى الفناء عن إرادة السوى والفناء عن وجود السوى والفناء عن شهود السوى .

وقد لاحظنا أن طرق فلاسفة الصوفية كانت أكثر ميلاً للنظر منها إلى الذوق وعلى النقيض منها كانت طرق الصوفية السنيين تميل إلى الاحتكام للذوق وتغليب الناحية الروحية على الناحية العقلية وليس معنى هذا أن فناءهم كان بمعزل عن العقل بل لقد كان أكثر تعقلاً من فناء فلاسفة الصوفية ذلك لأنهم وعوا دائمًا أن الشريعة هى الأصل وما عداها فروع .

ولقد شاع عندهم أن النفس تمثل أعظم حجاب يمنع السالك من الوصول فكان كل همهم إسقاط حجب النفس بل إسقاط النفس باعتبارها العائق الأعظم .

وقد التزموا جميعهم بالابقاء على لطيفة علمية تهدى السالك دائما وتعصمه من الزلل وتقوم مقام العقل وتؤدى دورا « يفوق الدور الذى يؤديه » .

هذا ولقد اعتبر صوفية الطرق بما نزعوا إليه فى تصوفهم من التزام بالمبادئ الأخلاقية النابعة من الأصول الدينية القويمة ارتدادًا طبيعيا إلى حظيرة التوحيد وتمجيدًا – للأخلاق الحميدة وتغلبا حاسما على السؤال القائل كيف يمكن للصوفى الفانى أن يكون واعيا ؟

فاللطيفة العلمية أو نور اليقين هو ما يعصم السالك من الزلل فى أحلك لحظات الظلام .

وسوف نناقش هذه الاتجاهات فى الفصول القادمة

الفصل الثاني

الجانب النفسي للفناء



الفصل الثانى
الجانب النفسى للفناء

تقديم :

تبين لنا عند الحديث عن معانى الفناء فى الفصل السابق وجود فريقين من الصوفية المسلمين أحدهما سنى الاتجاه والآخر متفلسف ونتيجة لسلوك كل فريق تمايزت المواقف ، فموقف محافظ ملتزم بالشريعة وموقف شاطح مضطرب يحتمل الكثير من التأويلات .

يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « ويختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلى البقاء فيثبت الاثنينية بين الله والعالم وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التى لا تفرقة فيها بين الإنسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفى فيه أو يقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية[1] . والواقع أن كل فريق قد أعطى اتجاها خاصا به . للفناء ، ففريق استمسك أصحابه بالكتاب والسنة حرصوا على أن يكونوا موافقين للشريعة فى جميع ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال واضعين نصب أعينهم معرفة الحق جل شأنه متمسكين بكل ما من شأنه أن يعصمهم من الزلل أو الوقوع فى الخطأ .

أما الفريق الآخر فكان أصحابه أقل ارتباطا بحقائق الشريعة وأكثر تأثرا ببعض المذاهب الفلسفية والأفكار الفارسية أو الهندية أو المسيحية ، فأطلقوا العنان لأنفسهم فوقعوا ضحية لوجد صوفى شاذ جاء نتيجة لحال من المعاناة النفسية الشديدة التى تنشأ من الصراع الذى يقوم بين نوازع النفس الدنيا ومحاولة التجرد عن النفس بكل نوازعها خيرة كانت أم شريرة باعتبارها حجابا بين العبد وربه .

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٣ .

يقول الحلاج :

بينى وبينــك أنــى ينازعنـــى   فأنزع بفضلك أنى من البين[1]

وهو يقول أيضًا :

وما الوجد أن إلا خطوة ثم نظرة ينشى لهيبا بين تلك السرائر [2] .

ولقد ارتبط الفناء عند أصحاب الاتجاه الثانى فى جل معانيه بجانب نفسى وجدانى بحت له خصائص تميزه عن الجوانب الأخرى المتعلقة بحال الفناء المعتدل .

ولكى نلم بتصور عام للمعنى النفسى للفناء فلابد لنا من الإحاطة أولا بالخصائص المميزة لحال الفناء فى جانبه النفسى .

ونطرح هذه التساؤلات :

هل تعتبر كلمات مثل الغيبة والسكر والمحبة والمحو من قبيل المرادفات اللغوية للفظ الفناء ، أم أن هناك فروقًا بين هذه المصطلحات ثم ما مدى ما بينها من تقارب أو اختلاف .

وثانيًا لابد من الإجابة على عديد من الأسئلة التى تلقى أضواء كاشفة على التجربة وهذه الأسئلة هى على النحو التالى :

١ - ما هى العوامل النفسية التى تؤدى بالصوفى إلى حال الفناء وما هى أنواع الرياضيات الممهدة لهذا الحال ؟

٢ - هل يقترن الفناء بغيبة كاملة عن الوعى وهل هنــاك دليــل على ذلك عند الصوفية .

- أم هو غيبة مؤقتة عن الوعى يعود بعدها الصوفى إلى ذاته ؟ .

٣ - ما هى العلاقة التى تربط حال الفناء بحال البقاء ولماذا يعود الصوفى دائما من حال الفناء إلى حال البقاء ؟

٤ - ما هى العلاقة بين ظاهرة الشطح وحال الفناء ؟ وما هى الخصائص النفسية

---

(١) أخبار الحلاج - مكتبة الجندى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ص ٤٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٦ .

التى تصاحب الشطح ؟ وكذلك كيفية التعبير عن حال الفناء النفسى ؟ وتتبع تاريخى يوضح كيفية الوصول إلى ظاهرة الشطح وماهية علاقة الحب الإلهى ؟ .

٥ – ما هى العلاقة القائمة بين الفناء فى جانبه النفسى والناحية الخلقية وكيف يتهيأ للسالك للتحقق بالفناء عن الأوصاف المذمومة ؟ .

١ – الخصائص المميزة لحال الفناء فى جانبه النفسى :

أولاً : اتفق كثير من الباحثين على أن خبرة الفناء فى جانبها السيكولوجى هى لا تركيز دقيق للحواس فى اتجاه واحد فقط لا تعدوه إلى غيره من الاتجاهات . أو فى استجابة إرادية موجهة إلى مثير واحد بعينه بحيث يصبح النشاط الإرادى فى نهاية الأمر تركيزًا لا إراديا للانتباه فى نقطة واحدة على هذا القدماء والمحدثين من كتاب التصوف .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى معرض حديثه عن خبرة الفناء السيكولوجية أنها فقدان للشعر بالأنا[١] – أو هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشىء من لوازمها[٢] . كما يقول الجيلى وبداية هذه الحال كما يقول الشبلى ضبط للقوى ومراعاة للأنفس[٣] بمعنى أن تنشط الإرادة البشرية الواعية لتختار اتجاهات لا تنحرف عنه وتكون كل القوى البشرية من ميول ورغبات وغرائز قد أفسحت الطريق أمام الإرادة الفنائية وهو ما يتفق مع ما يقول به علم النفس الحديث من أن « الإنسان لا يستطيع الانتباه إلى أكثر من مثير واحد فى الوقت نفسه ففى مجال للتأثير تنشط الحواس وفق قانون الانتقاء بحيث يتجه الانتباه إلى نوع معين من المثيرات أو نقطة معينة من التأثير دون غيرها[٤] .

ثانيًا : أن هذا الإخماد الإرادى للميول[٥] والرغبات والإرادات على نحو ما عبر عنه أبو نصر السراج فى لمعه غالبًا ما يقترن بغيبة مؤقتة للحواس يعود بعدها إلى وعيه ويسترد شعوره بذاته ولكن قد يحدث أن يقع السالك تحت السيطرة الكاملة لحال الفناء الذى

---

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣١ .

(٢) الجيلى – الإنسان الكامل جـ ١ ص ٤٩ – يراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى لأستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ص ١٣١ وما بعدها .

(٣) نيكلسون – فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٣٨ .

(٤) أحمد فائق مدخل إلى علم النفس – مكتبة الأنجلو المصرية ص ٩٠ .

(٥) اللمع ص ٣١٧ .

يتميز بصفة روحية عالية تمكنه من قهر سلطان كل الملكات الطبيعية التى يتمتع بها مما يدخله فى حال يصح تسميته[1] « سكرا » أو « محوا » واصطلاما – ولعل هذا النوع من الاصطلام هو الذى أدى إلى ظهور الشطح فى التصوف الإسلامى .

وسنعود لمناقشة هذا الرأى عند الحديث عن الشطحيات .

ثالثًا : ومن خواص الفناء النفسى أيضًا أنه حال سالبة تكون النفس فيه مسلوبة عن ذاتها ومسلوبة كذلك عن كل ما يتعلق بموضوعات هذا العالم بل وغافلة تمامًا عما يجرى حولها إلا فيما يتعلق بالذات الإلهية .

رابعًا : هذه الحال هى « مما لا يقبل الوصف » ومما [٢] يتحدى التعبير وبالتالى فإنه لا يمكن لشخص لم يتذوقها بنفسه أن يشعر بالحالات التى تتعاقب على الصوفى الفانى عندما يعانى تجربته الخاصة .

هذا وقد لوحظ أثناء الحديث عن الجانب السيكولوجى لخبرة الفناء ارتباط اللفظ بمعان أخرى مثل الوجد ، والسكر ، والغيبة ، والمحو وهى ألفاظ ليس بينها فروق حاسمة ، وغالبا ما تستخدم لترسم صورة للفناء فى جانبه النفسى وهى مسميات مختلفة لحال واحدة إذ تؤدى جميعها فى النهاية إلى حال الفناء أو هى (فناء) عندما تصل إلى أعلى

---

(١) انظر المدخل إلى التصرف الإسلامى – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ص ١٤٧ – وكذلك مجموعة المسائل والرسائل جـ ١ ص ١٦٨ .

(أ) فيمايلى تعريف الألفاظ المرادفة للف الفناء :

أ – الوجد : (والوجد فى الأحوال هو شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى وشعور رفعى) الكمشخانوى – جامع الأصول : ص ٣٥٧ .

والوجد هو كل ما صادف القلب من غم أو فرح .. وقيل أيضا أن الوجد مكاشفات من الحق وهو كال قال سعيد الأعرابى رفع الحجاب ومشاهدة الرقيب ، وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر وإيناس المفقود وهو فناؤك أنت من حيث أنت ، اللمع : ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

ب – الغيبة : فالغيبة غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه فقد يغيب تغيب عن إحساسه بنفسه الرسالة :ص ٤٠ .

والغيبة – غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق وإذا عظم الوارد واستولى عليه سلطات الحقيقة فهو حاضر غائب عن نفسه وعن الخلق الجرجانى – التعريفات ، ويراجع الفصل الأول من هذه الرسالة .

(٢) أفرد وليم جيمى فصلا لوصف خصائص الفناء فى التصوف بصفة عامة والتصوف الإسلامى بصفة خاصة – راجع : W. JAMES: THE VARIETLESOFRELIGIOUS EXPERIENCE; LONDON 1960; P. 4930.

وكذلك راجع : W. STACE; MYSTICISM AND PHILOSOPHY; MACM?LAN LONDON 1961. P. 182.

درجاتهم . بل أن الوجد أعم من الفناء باعتباره صفة مميزة لحال الفناء وكذلك للأحوال الأخرى .

وما من شك فى أن هذه المسميات هى التى تعطى صورة واضحة للحال فى جانبه النفسى وهو الجانب الذى أدى بطائفة من غلاة الصوفية إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ولا حرج هنا فى المقارنة بين الأحوال السابقة وحال الفناء .

يقول ابن تيمية « وهو يعطى تصورا لحال الفناء فى جانبه النفسى » ولكن هذه الحال أى الفناء تعترى كثيرًا من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات وقد يسمون هذا فناءً واصطلاما ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات لا أنها فى أنفسها فنيت ، ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود إلا الله ويفنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنيت وأن نفسه فنيت حتى يتوهم أنه هو الله وأن الوجود هو الله[1] .

والوصول إلى هذه الحال الشعورية وثيق الصلة بما يزاوله الصوفى المسلم من رياضات نفسية خاصة يكون لها آثار نفسية متدرجة تبدأ من أدنى درجتها فى الجوع والسهر الصمت والعزلة والخلوة والسماع لتصل إلى الوجد الذى يغلب على نفس السالك ويصيبها بنوع من الهيام والانتشاء .

وتلكم هى وسائلهم العملية التى يستخدمونها ليتحققوا بحال الفناء وقد شاعت هذه الرياضات بين صوفية الفناء بوجه عام فيجدر بنا أن نعطى تصورا كاملاً للكيفية التى تلعب بها هذه الرياضيات دورها فى أحداث حال الفناء .

٢ – الرياضات الروحية التى تؤدى بالصوفى إلى حال الفناء :

إذا صح أن حال الفناء حال لا إرادى وهو عند الصوفية كذلك فإن الوصول إليه

---

(١) راجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤٠ ابن تيمية المسائل والرسائل جـ ١ ص ١٥٤ .

تراجع الرسالة القشيرية ص ٤١ ، ١٤١ ، ١٤٢ وكذلك يراجع الفصل الأول من هذه الرسالة حيث سبق تعريف الألفاظ التى اعتبرناها مرادفات للفناء أو أوصافا له . ص ٢٤ وما بعدها .

يكون عبر سلسلة من الرياضات والمقامات والأحوال ، وقد علمنا أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تحصل بالجود وأما المقامات فتحصل ببذل المجهود .

قيل : « الحال ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار »[1] .

وقال الجنيد رحمه الله « الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين فيحل بالقلب وجود الرضا والتفويض وغير ذلك ... »[2] .

« والمقام هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين »[3] .

ولقد قدم لنا الصوفية أحوالهم فى ثنائية نفسية متضادة ورائعة فهى من الدقة بحيث تصور لنا كل خلجة من خلجات النفس وكل لون من الألوان التى تحل بها فى الوقت .

فالصوفى دائم التغير والتلون – وهذا التلون يكون سريعًا ومتتابعا بدرجة تجعلنا نجزم بأن السالك على طريق الفناء يكون شفافًا حساسًا ومرهفًا بدرجة تمكنه من التقاط كل إشارة ومتابعة كل خاطر والتعلق بكل بارق مما يرد عليه من الحق .

وتتابع الألوان يكون بين النقيض ونقيضه فمن قبض إلى بسط ومن هيبة إلى أنس ومن جمع إلى فرق ومن صحو إلى سكر ومن محو إلى إثبات ومن ذوق إلى شراب ومن فناء إلى بقاء ...الخ .

ولا يسعنا إلا أن نسلم أن مثل هذه الصفات التى اصطلح القوم من الصوفية على وصف وجدانهم بها هى من قبيل المصطلحات النفسية العميقة والتى لا تصدر إلا عن أناس تعمقوا وغاصوا فى أغوار النفس فسجلوا بدقة كل ما يعتمل به .

ولا يقتصر الأمر فى الوصول إلى الفناء على هذه السلسلة اللاإرادية من الأحوال بل لابد من خوض مجاهدات إرادية تمامًا وهذه الرياضات والمجاهدات هى مما لابد من ممارسته والصبر عليه كى تؤتى ثمارها بحصول الوجد الذى هو مبعث الأحوال .

ولقد سبق وصف الوجد كما ورد فى قواميس اصطلاحات الصوفية باعتباره حالا انفعالية تتعلق بكل ما من شأنه أن يثير العواطف والأحاسيس يقول الكمشخانوى « الوجد

---

(١) اللمع ص ٤١١ .
(٢) اللمع ص ٤١١ .
(٣) اللمع ص ٤١١ .

– شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى »[1] – ويقول الجنيد « وكل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد »[2] . ويقول أبو سعيد « الوجد أول درجات الخصوص وهو ميراث التصديق بالغيب »[3] . – ويضيف عمرو بن عثمان المكى « لا يقع على كيفية الوجد عبارة لأنها سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين »[4] .

وهكذا يتضح أن الوجدان الصوفى قد شكل أعظم مشاكل علم نفس التصوف إن صح التعبير .

وليس غريبا إذن أن تكون هناك مقدمات ضرورية للوجد فإن كان الوجد طريقا نفسيا إلى الفناء فإن السمع طريق نفسى أيضا إلى الوجد .

والسماع هو إحدى الرياضات الروحية التى يمارسها القوم من أجل التطهر والتنقية ومنها الخلوة أو العزلة ، ومنها كذلك التوبة والورع والزهد والصبر والتوكل والرضا ... ..الخ .

١ – السماع :

لئن قلنا أن محنة الفناء قد جاءت نتيجة مباشرة للشطحات الصوفية المسرفة فى الغموض فإننا لا نغفل أن هناك محنة أخرى قد تعرض لها التصوف كنتيجة مباشرة للانتقاد الشديد الذى وجه إلى أحد أنواع السماع .

ما هو السماع وما كيفيته ؟

والسماع عند الصوفية كما يقول أبو يعقوب النهرجورى « حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق »[5] .

وقال الحصرى عن السماع « ينبغى أن يكون ظمأ دائمًا وشرابًا دائمًا فكلما ازداد شرابه ازداد ظمؤه »[6] .

(١) الكمشخانوى : جامع الأصول ص ٣٥٧ .
(٢) اللمع ص ٣٧٥ .
(٣) اللمع ص ٣٧٦ .
(٤) اللمع ص ٣٧٥ .
(٥) اللمع ص ٣٤٢ .
(٦) اللمع ص ٣٤٣ .

والسماع وسيلة اتصال بين الأصوات المنبعثة من الكون وباطن الصوفى الذى يترجمها إلى مشاعر وأحاسيس وعواطف تتفاوت طبقا لنوع السماع ويقول قاسم غنى « ومعنى ذلك أن – الأشياء تكون عندئذ كرموز تثير العواطف والأحاسيس »[1] .

وهكذا مثل السماع جانبا نفسيا عميقا فى التصوف لا يقل أهمية عن الجانب النفسى الذى ارتبط بما أحدثه الشطح فى الوجدان الصوفى حال الفناء والواقع أن الكيفية التى يقع بها السماع تختلف من حالة إلى أخرى بل أن لكل صنف من السماع أحواله الخاصة والمتفاوتة .

عن بندار بن الحسين أنه قال « السماع على ثلاثة أوجه : فمنهم من يسمع بالطبع ومنهم من يسمع بالحال ومنهم من يسمع بالحق ، فالذى يسمع بالطبع يشترك فيه الخاص والعام فإن جبلة البشرية استلذاذ الصوت الطيب ، والذى يسمع بالحال فهو يتأمل ما يرد عليه من ذكر عتاب أو خطاب أو وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف على فائت أو تعطش إلى الوفاء بعهد أو تصديق لوعد أو نقض لعهد أو ذكر قلق أو اشتياق أو خوف فراق أو فرح وصال أو حذر انفصال أو ما جرى مجراه وأما من يسمع بحق فيسمع بالله تعالى ولله تعالى ولا يتصف بهذه الأحوال التى هى ممزوجة بالحظوظ البشرية فإنها مبقاة مع العلل – فيسمعون من حيث صفاء التوحيد بحق لا بحظ »[2] .

والنوع الثالث من السماع هو سماع خاصة الخاصة وأهل الولاية والكمال وهذا النوع محل دراستنا لأنه مقترن بحدوث الاضطراب والانزعاج والغشية وإن كان هذا لا يحدث إلا لمن ضعفت قواه وذلك لقوة الواردات التى ترد عليه وأما الثابتون الصامدون فلا يتغير حالهم .

قيل لأبى القاسم الجنيد رحمه الله كنت تسمع القصائد وتحضر مع أصحابك فى أوقات السماع وكنت تتحرك والآن فأنت هكذا ساكن الصفة فقرأ عليهم الجنيد هذه الآية ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شىء﴾[3] .

---

(١) تاريخ التصوف فى الإسلام جـ ٢ ص ٥٥٨ .
(٢) الرسالة القشيرية ص ١٧٠ .
(٣) اللمع ص ٣٦٧ والآية ٨٨ من سورة النمل .

ويقول ابن القيم عن هذا النوع من السماع « سماع ينفى العلل عن الكشف ويصل الأبد إلى الأزل ويرد النهايات إلى الأول »[1] .

وهذا يعنى نفى الوسائط بين السامع والمسموع أو بين العبد والرب فيغيب بمسموعه عن المخلوقات والأشياء والوسائط « ويفنى عن شهودها ويفنى عن شهود فنائه عنها »[2] .

ونلاحظ فيما سبق كيف ارتبط السماع بالفناء بل تزداد هذه الصلة وضوحًا بما ذكره القشيرى إذ يقول « لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حى »[3] وهو الفناء الذى يحدث بذبح النفوس بالمجاهدة وجبلها على الطاعة وموافقة فى الأمر والنهى ، وقد قيل - « السماع لطف عند الأرواح لأهل المعرفة »[4] .

وهو فناء عن الحظوظ وسلب الآثار البشرية عن النفوس - يقال - « وسماع يشترط الحال فمن شرط صاحبه الفناء عن أحوال البشرية والتنقى من آثار الحظوظ »[5] .

وهى انفعالات نفسية وخلجات روحية قد تبدو على صاحبها فى شكل حركات أو اهتزازات أو تمايل أو رقص ، وهذه كما لاحظ الجنيد أحوال يتقلب بينها السامع حتى ولو بدا ساكنا ، لأن السكون ليس دليلا على الثبات فالجبال صامدة ثابتة ولكنها تمر مر السحاب ، وهكذا يكون الصوفى الكامل ثابت المظهر ولكن باطنه مستجيب لكل صوت وكل نغمة تسبح باسم الله وهذا الباطن فى حركة دائمة وفى شوق دائم إلى تلقى البروق التى ترد على الأسرار حاملة معها فيضا من المعارف الإلهية ، تملك على السالك قلبه ولبه فلا يعود مشاهدًا فى الوجود إلا الواحد الحق جل شأنه فانيًا بمشهوده عن المخلوقات جميعًا ، فالمشهد الوحيد البارز فى وجدانه هو مشهد الألوهية وهذا إن شئنا فناء عن الحظوظ وبقاء بالله ويقول ابن القيم فى مدارج السالكين « ومنهم من يسمع بالله لا يسمع بغير كما فى الحديث الإلهى الصحيح فبى يسمع وبى يبصر »[6] وهذا تأكيد على انتفاء الواسطة بين المسموع والسامع فهو فناء يقوم الله منه عن الصوفى فى كل فعل

(١) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ٥٠٤ .
(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ٥٠٥ .
(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .
(٤) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .
(٥) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .
(٦) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ٤٨٢ .

أو حركة وسئل أبو على الروزبارى عن السماع فقال « مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب »[1] .

وقال بعضهم « السماع – بروق تلمع وتخمد »[2] .

وقال كلها من صفات الفناء التى تحدث فيه بروق سريعة الزوال ولكنها تحمل معها – أشعه المعرفة التى ترد عن الله مباشرة والتى تتم دونما واسطة .

ونعود فنتساءل – وكيف يبدو الجانب النفسى واضحا فى السماع ؟

والإجابة على ذلك تكمن فى كون السماع قادر على تحويل الصوفى إلى مجموعة من المشاعر والانفعالات النفسية بل إن شئنا قلنا : إن كل الصوفى يستغرق فى أحواله بحيث تكون كل إشارة وكل حركة وكل همسة مما يثير انفعالاته النفسية – يقول د . إبراهيم بسيونى « ليس أدل على رهافة الحس عند المحبين من هذه النوبات التى كانت تصيبهم إذا ترامى إلى أسماعهم وقلوبهم حديث الحب فرب بين من الشعر ينشده ما إنسان بقصد أو بغير قصد – يصيب المحب بانقلاب نفسى أو عضوى عارم فيضطرب أو يرقص ، ويبكى أن ينشج ويزعق أو يشهق ، ويرغى ويزيد ... بل لقد تذهب روحه فى نوبة من تلك النوبات – لقد جعل الحب قلوبهم أشبه بالفلم الحساس يلتقط المشاهد فى دقة وسرعة »[3] .

ولا يخفى علينا أن المحب هو الصافى الفانى والواقع تحت سيطرة الأحوال التى تضطرم فى أعماقه وتتحكم فى أعضائه فلا يصدر فعل ولا تصدر إشاره إلا عن دافع وجدانى عميق .

يقول الهجويرى « اختلفت المشايخ والمحققون فى السماع فقالت طائفة إنه آلة الغيب '... وقالت جماعة : إن السماع آلة الحضور لأن المحبة تقتضى الكلية وما لم يكن كل الحب مستغرقا فى المحبوب يكون ناقصًا فى المحبة[4] .

وهذا ولا شك فناء من ناحية وبقاء من ناحية أخرى فهو فى محل وصل الحبيب وهو فناء عن الذات وبقاء بالآخر أو هو فناء المحب ذاته وبقاؤه بمحبوبه .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٧٠ .
(٢) الرسالة القشيرية ص ١٧٢ .
(٣) د . إبراهيم بسيونى : نشأة التصوف الإسلامى ص ٢٢٤ .
(٤) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٥٤ .

ويبين الهجويرى الكثير من الآثار النفسية المترتبة على هذا النوع من السماع فيقول « اعلم أن لكل منهم فى السماع مرتبة وتكون أذواقهم على قدر مراتبهم فكل ما يسمعه التائب مثلا يصير له مددًا للحسرة والندم وللمشتاق مادة للشوق والرؤية تأكيدا لليقين وللمريد تحقيقا للبيان وللمحب باعث انقطاع العلائق وللفقير أساسا لليأس من الكل[1] .

ونحن نضيف ... وللفانى باعث على الفناء عن الخلق والبقاء بالحق . وتاريخ السماع حافل بالآثار النفسية الحادة التى تلحق بالمستمع فقد يحدث أن يغشى على الصوفى لمجرد سماع ذكر النار وقد يمتنع أحدهم عن الطعام أو يهيم فى الصحراء أو يلقى نفسه من فوق سطح عال أو يغرق نفسه فى اليم أو يموت لمجرد سماع آية قرآنية أو بيت من الشعر .

قال الهجويرى « يقال إن مريدا صرخ صرخة فى السماع فقال له الشيخ اسكت فوضع رأسه على ركبته وعندما نظروا إليه كان قد مات » [2] . ومع أن الهجويرى مثله فى ذلك مثل القشيرى والسراج فى شن حملة عنيفة على السماع إلا أنه حاول أن يلتمس للقوم من الصوفية وسيلة للنجاة مما شاب أحوالهم فى السماع وقد لجأ فى ذلك إلى التحليل النفسى فاعتبر أن ما يظهر على الصوفى من حركات لا يكون رقصا حقيقيا ولا دبيبا بالقدم بل هى حال واردة من الله تطهر الروح وتملك البدن فيضطرب أو ينتفض أو يرتعد وقد تبدو هذه الحركات على أنها رقص وهى ليست كذلك .

يقول الهجويرى « أن الرقص قبيح شرعا وعقلا من أجهل الناس ومحال أن يفعل أفضل الناس ولكن حين تظهر فى القلب خفة ويتسلط الخفقان على الرأس يقوى الوقت فيضطرب الحال ويرتفع الترتيب والرسوم وذلك الاضطراب الذى يظهر لا يكون رقصا ولا دبيبا ولا تربية للطبع بل هو طهر للروح والذى يسمى هذا رقصا يكون بعيدا عن الصواب فتلك الحال التى ترد من الحق شيء لا يمكن بيانه بالنطق ومن لم يذق لا يدرى »[3] .

وفى العبارة الأخيرة إصرار على أن من لم يدخل مثل تجارب الصوفية لا يمكنه تذوقها

---

(١) كشف المحجوب : الهجويرى جـ٢ ص ٦٥٤ .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٥٦ .

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٦٥ .

أو فهمها وهو لاشك زاخر بالانفعالات النفسية التى قد يفهمها من لم يخبرها على خلاف حقيقتها .

ومهما يكن من أمر السماع فإنه ولا شك كان وسيلة جيدة لترويض النفس وتهذيبها وجبلها على طاعة المولى عز وجل فى كل مايصدر عن السالك يقول الهجويرى « وهو وسيلة جيدة للتأثير والتطهير رغم اختلاف القوم فيه وماروى عن سماع القرآن لهو خير دليل على الآثار الروحية التى يحدثها السماع فقد ذكر عن النبى ﷺ أنه عندما استمع إلى قوله تعالى ﴿إن لدينا أنكالاً وجحيمًا ، وطعامًا ذا غصة وعذابًا أليما﴾[1] أنه وقع مغشيًا عليه كما ذكر أن أحدهم قرأ أمام عبدالله بن حنظلة ﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾[2] وما أن استمع إليها حتى غلبه البكاء بدرجة ظن بها القارئ أن الروح قد فارقت عبدالله .

ويروى عن الشبلى أنه قرئ أمامه ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾[3] فقال شرط الذكر النسيان وصرخ وفارقه وعيه فلما عاد إلى وعيه قال : عجبًا للقلب الذى يسمع كلامه ويظل فى مكانه وعجبا للروح التى تسمع كلامه ولا تصمد[4] .

ويتضح من هذه الروايات أن السماع يذكر النفس بأخطائها ويجرد النفس من آفاقها ويدفعها دفعًا إلى طريق التخلى والتحلى الذى هو أهم جوانب الفناء بمعنى أنه ثورة نفسية عارمة تجتاح وجدان السالك وتؤدى إلى انقلابه .

اعلم أن السماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجد من الهزل واللهو ولايكون طبع المبتدئ قابلاً لحديث الحق بأى حال وبورد ذلك المعنى الربانى يكون للطبع انقلاب حرقه فجماعة تفقد الوعى فى السماع وجماعة تهلك ولايوجد أحد ولايخرج طبعه عن حد الاعتدال[5] .

ولكن هذا الخروج عن الطبع كما قدمنا يكون خاضعا للحالة النفسية التى يستقبل بها الإنسان وارد السماع فإن كان فى حالة تأهب واستعداد للسير فى الطريق إلى الله فإنه ولا شك يكون من أصحاب النفوس المتطهرة والحساسة والتى بلغت حساسيتها حد

---

(١) سورة الزمل : آية ١٢ - ١٣ .
(٢) سورة الأعراف : آية ٤١ .
(٣) سورة الكهف : آية ٢٤ .
(٤) ويراجع كشف المحجوب جـ ٦٤١ .
(٥) الهجويرى - كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٥٥ .

الإفراط فأصغى بخوف ووجل إلى كل ما من شأنه أن يقوده إلى الحق ومن ترك لنفسه العنان وأطلق شهوتها فإن لا يمكن له أن يرى تلك الرؤية النافذة التى تتاح للصوفى فيظل حبيس نفسه ولا يخرج عن حد الزندقة .

ويقول ذو النون المصرى « السماع وارد حق يزعج القلوب إلى الله فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق »[1] .

سئل الشبلى عن السماع فقال « ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية »[2] .

فتكون استجابة الصوفى على قدر ما أعد نفسه ، ويكون الوارد على قلبه من نوع ما يعتمل فى هذا القلب والوصول إلى هذه الحال أيضًا لا يأتى هكذا دون مقدمات ، ولكن القوم قد اطلعوا على مقدمات تجعل من الوصول إلى الوجد نتيجة ضرورية لمن قام بالسير على الطريق ، فبدأ بالعزلة ثم الصمت فالجوع فالسهر فمن فعل هذا اختار طريقًا لابد موصلة إلى كمال الولاية لما لهذه الرياضات من آثار بالغة فى تجريد الظاهر والباطن من العوائق الوهمية والعلائق النفسانية .

ولقد أفاض القوم فى شرح فوائد العزلة فمن آثارها كشف الغطاء وتنزل الرحمة وتحقق المحبة ولسان الصدق فى الكلمة والسلام من آفات اللسان وحفظ القلب عن الرياء والمداهنة وحصول الزهد فى الدنيا والقناعة منها ، والتفرغ للعبادة والذكر والعزم على التقوى والبر ووجدان حلاوة الطاعة وجمع القلب فى حضرة الرب .

يقول ابن عجيبة فى إيقاظ الهمم « فإن أضاف المريد إلى العزلة الصمت والجوع والسهر فقد كملت ولايته وظهرت عنايته وأشرقت عليه الأنوار وانمحت من قلبه صورة الأغيار »[3] .

ولا شك فى أن هذه كلها من الآثار النفسية التى لا غنى منها للوصول إلى حال الفناء ذلك الذى يحدث عندما تنقطع صلة الإنسان بعالمه سواء ذلك العالم المحسوس أو عالم

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٦٥٣ .

(٢) اللمع ص ٣٤٢ .

(٣) ابن عجيبة إيقاظ الهمم شرح الحكم الطبعة الثانية ١٩٧٢ م ص ٤٢ وقد أفرد للحديث عن العزلة والصمت والجوع والسهر الصفحات من ٣٧ إلى ٤٣ .

الباطن الذى تكمن فيه نوازعه الفطرية فتصبح الحواس وكأنها قد أغلقت عن الإحساس الذى جبلت عليه بل لعلها تتحول إلى الإحساس بمشاعر مخالفة تماما لمشاعر الشخص العادى – فيصبح الألم باعثًا على الرضا عند الصوفى على عكس ما يحدث عند العوام من ضيق وتبرم .

وتتحول جميع الأصوات والحركات إلى أصوات تلهج بذكر الله فسقوط المطر وهبوب الرياح والأعاصير وخرير الماء ترنيمات تردد اسم الواحد الحق ؟

ولا تبصر العين إلا هو ولا تقع على شيء فى الوجود إلا عليه جل شأنه .

ويصير العبد موافقا فى حركاته وسكناته لإرادة المحبوب .

ويؤكد الأستاذ نيكلسون أن أعلى مراحل الفناء فى التصوف الإسلامى هى تلك المرحلة التى يتوقف عليها الوعى تماما بدرجة يستغرق فيها السالك حتى لا يعود محسا بما يقع من أمور تثير الألم لأنه فقد إحساسه أو قد أصبح فى حالة تركيز كامل على فكرة الألوهية Concentrations upon the thought of god[1] .

ولكن قد يثار هنا سؤال سبق وسألناه هل الفناء غيبة كاملة عن الوعى وإذا كان ذلك فما هى الدلائل التى تشير إلى ذلك ؟

الواقع أن ما يعطى هذا السؤال أهمية خاصة هو أن بعض الصوفية قد غلب عليهم حال الفناء فى جانبه النفسى وتمكن منهم بحيث صاروا سكارى غائبين معظم وقتهم .

ومن هؤلاء كما قدمنا البسطامى والشبلى وسمنون المحب[٢] ، والفناء كما هو معروف مزلة أقدام الرجال ، وقد سبق وقدمنا أن له من السيطرة على صاحبه ما يجعله مقترنا بغيبة عن الحس وتوتر وجدانى وسمو على كل المشاعر ، ومن هنا يصبح بعض الصوفية مغلوبين على أمرهم حال فنائهم تفقد الإحساس أو الغيبة التامة أو لأنهم اعتقدوا بفناء الذات . وسوف أتعرض لمناقشة هذا عند الحديث عن الفناء والشطح .

ومن آثار الفناء فى جانبه النفسى أيضا دخول الصوفى إلى حال يضيفون فيه إلى

---

(١) A, NICHLSON, LONDON AND BOSTON; 1975 P. 55.

(٢) مات سمنون بن عمر المحب بعد الجنيد وكان يقول « لو صاح إنسان لشدة وجده لملأ ما بين الخافقين صياحا » وله الكثير من أشعار الحب – راجع طبقات الصوفية ص ١٩٥ .

أنفسهم صفات إلهية اعتقادًا منهم أن فناء أوصاف العبد يقتضى الدخول فى أوصاف الحق بما يضفى على البشر معنى إلهيًا ، ويؤدى إلى الخلط بين ما هو بشرى ، أو يسمح للخلق أن يرتفع إلى مرتبة الخالق وهذا أيضًا محض وهم لأن التحلى بالأخلاق الإلهية لا يعنى مطلقًا صيرورة العبد إلها فالعبد عبد والرب رب فلا يقتضى الفناء إذن أن – يختلط الأمر على الصوفى فيرى أن يتحقق بصفات الألوهية ، وقد حذر القشيرى من ذلك قائلا « وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محسن بنفسه وبالخلق[1] ، والواقع أن ما يحدث فى الفناء يمكن فهمه على أساس انحسار شعور الصوفى فى العالم الخارجى ثم عدم شعوره بذاته .

إذ تصبح الذات بالنسبة لصاحبها من قبيل الغير وتصبح أعضاء الإنسان وأطرافه فى دائرة اللاشعور ، وهو على هذا الأساس ليس فى غيبة بل لابد للصوفى أن يعود إلى نفسه دائما ، فكل غيبة يعقبها حضور كما أن كل فناء يعقبه بقاء يقول الكلاباذى « وحال الفناء لا تكون على الدوام لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات وعن حركاتها فى أمور معاشها ومعادها »[2] .

(ب) الفرق بين الفناء والبقاء :

البقاء شعور بالذات والأغيار إذ يصبح الصوفى فى هذه الحال محسا بنفسه ، محسا بما يحيط به غير غافل عما يجرى حوله من أحوال الخلق فهو صحو بعد الغيبة ، والفناء ذهول وعدم التفات إلى النفس أو إلى الغير وهو تركيز واضح على الذات الإلهية بل يمكن أن نقول إنه تذويب أو سحق للذات الفردة والبقاء وهو بقاء حقيقة الفرد وتأكيد الذات المخلوقة التى تبقى فى الله الخالق .

الفناء رحلة يقطعها الصوفى إلى الخالق عز وجل وأما البقاء فهو رحلة فى الله عز وجل يقول عبد الرحمن الجامى « وتحقيق ذلك أن كل من يفتح هذا الباب فى الحقيقة عن طريق السلوك أو الجذبة أن يجلس فى الخلوة غائبًا عن وجود نفسه متخليا عن ذاته وصفاته يرى نفسه فى مرآة حبيبه وحبيبه فى مرآة نفسه[3] .

---

(١) القشيرى – الرسالة ص ٤٠ .
(٢) الكلاباذى : التعرف ص ١٢٧ ويراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٢ .
(٣) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام جـ ٢ ص ٥٤٩ .

والبقاء عند الصوفية أكمل من الفناء لأنه إحساس بالذات وإحساس بالعالم الخارجى يقول « أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى » والبقاء عند شيخنا – ابن عطاء الله – أكمل من حال الفناء من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شىء[1] .

ويقول أستاذنا . وإلى الفرق بين حال الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله : « الفناء يوجب عذرهم (أى الصوفية) والبقاء يوجب نصرهم ، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شىء والبقاء يحضرهم مع الله تعالى فى كل شىء فلا ينقطعون عنه فى شىء الفناء يميتهم والبقاء يحييهم »[2] .

وقد لاحظت أن القوم من الصوفية يعتبرون أن أول علم الفناء هو الخوض فى حقائق البقاء فكمال السالك إلى الفناء لا يتحقق إلا بالتزود من حقائق وآثار البقاء التى تجعل من قلب السالك مؤثرا لله تعالى على كل شىء عداه جل شأنه – هذا وإن كان الفناء إسقاط لذات السالك فى عبادة الخالق فإن البقاء يكون عبادته لله بالله – يقول أبو بكر الشبلى .

أول علم الفناء هو النزول فى حائق البقاء وهو الآثرة لله تعالى على جميع مادونه وتفقد كل حال معه حتى يكون هو الحظ وسقوط ما سواه حتى تفنى عبادتهم لله بأنفسهم ببقاء عبادتهم لله بالله وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول ولا تنطق به الألسن[3] .

إذن فالبقاء مستقر ومقام بينما الفناء يكون معبرا إلى البقاء .

– البقاء إثبات الألوهية وأما الفناء محو البشرية من أجل إثبات الألوهية .

– البقاء حضور مع الحق فى قلب السالك وأما الفناء فهو اضمحلال ما دون الحق وغيبته .

– البقاء غاية بينما الفناء وسيلة لبلوغ تلك الغاية .

---

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١٩ .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١٩ راجع ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه : القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ٢٠ .

(٣) اللمع ص ٢٨٥ .

يقارن الهجويرى بين الفناء والبقاء فيقول : « والفناء مطلوب لغيره والبقاء مطلوب لنفسه والفناء وصف العبد والبقاء وصف الرب والفناء عدم والبقاء وجود والفناء نفى والبقاء إثبات والسلوك على درب الفناء خطر وكم به من مفازة ومهلكة والسلوك على درب البقاء آمن »[1] .

ويقول ابن عطاء : « ... فصاحب الفناء له التلقى من الله وصاحب البقاء له الإلقاء عنه وصاحب الفناء قد طمست دائرة حسه وانفتحت حضرة قدسه وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه وصاحب الفناء مدعو إلى الله وصاحب البقاء داع إلى الله »[2] .

وهكذا بقى الفناء حالا نفسية عارضة بينما تجاوز البقاء كل ما من شأنه أن يكون ذهولاً وغيبة .

(جـ) الإحساس بفناء الذات فى المطلق :

تتميز لحظة الفناء أيضا بسقوط حجب النفس وظهور الحقيقة الكونية ظهورًا بارقًا مفاجئًا يصيب النفس بهزة عنيفة تضطرب معها كل قواها .

وقد يحدث أحيانًا أن تتعاظم الذات لتشكل حجابًا كثيفًا يحجب الصوفى عن الوصول إلى غايته بل حدث أن اعتقد بعضهم فى هذه اللحظة أنه له ذاتا إلهية أو أنه هو والله شىء واحد بل لقد وضع أبو يزيد نفسه فى مرتبة الألوهية فيقول « لأن ترانى مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة »[3] .

ولحظة الفناء إلى جانب هذا وذاك هى من اللحظات التى تتلاشى فيها قيود المكان والزمان كما تسقط فيها الحواجز وتنهار المسافات وهذا هو الذى أدى بهم كما لاحظ ستيس إلى الإحساس بالاتحاد وتتميز هذه اللحظة بتلاشى ما هو ظاهر وتحطم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاته فى اللامتناهى أو فى محيط الوجود[4] .

وهكذا أمكن للصوفى أن يقول بتجريد كل ما هو حسى فأصبح للأشياء المحسوسة

(١) كشف المحجوب : جـ ٢ ص ٤٣٧ .
(٢) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه : جـ ٢١٩ ، ٢٢٠ ويراجع لطائف المنن ص ١٦٧ .
(٣) اللمع ص ٤٩٠ .
(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٤٥ .

معان مجردة « يقول الشبلى » أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتى له طرفان[1] وهو الإحساس بلانهائية المكان والزمان .

ويقول ابن عطاء المتوفى (٣٠٩ هـ) البيت مقام إبراهيم وفى القلب آثار الله تعالى وللبيت أركان وللقلب أركان وأركان البيت من الصخر وأركان القلب معادن أنوار المعرفة[2] .

وهو الانتقال بالبيت من مكانه الحسى فى الخارج إلى مكانته المعنوية فى القلب لحظة الفناء فهى إذن لحظة تجريد – بينما البقاء تجريد التجريد أو تأكيد التجريد الذى فيه يتأتى الصوفى أن يشعر بتلاشى الحدود بين الأشياء بعضها وبعض ثم بينه وبين – الأشياء ويصير كل شيء نقطة فى محيط لا بداية له ولا نهاية كما يصير الصوفى بحساسية فائقة نبضه قلب فى محيط الوجود إن صح التعبير .

وهكذا يصير الوجود بالنسبة له جزء من وجوده الذاتى ويصير وجوده الذاتى جزءًا من هذا الوجود لا غنى لأحدهما عن الآخر وقد يصل الأمر بالصوفى الفانى أن – يجعل الموجد جزءا من الوجود أو يصير الوجود بالنسبة له مظهرا من مظاهر الموجد فهى علاقة لزوم بين الكون والمكون واختلاف المواقف على هذا النحو ناتج عن اختلاف المشاعر والأحاسيس وكذلك عن اختلاف التركيب النفسى لكل صوفى على حدة .

وهنا يثار سؤال طالما كنا تواقين للإجابة عليه هو :

هل حالات التصوف حالات مرضية ؟

والإجابة على هذا السؤال لن تكون جديدة تمامًا بل لقد فطن الصوفية أنفسهم إلى غرابة المواقف التى اتخذوها وانفصالها عن المواقف السوية ولذلك لم يتركوا القضية دون أن يخوضوا فيها .

ولقد تضخمت القضية تضخمًا واضحًا عندما عمد بعض الصوفية من أمثال أبو يزيد – والحسين بن منصور ، والشبلى إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية شطحًا – هذا ولقد شكل الشطح فى تاريخ التصوف جانبا سيكولوجيا معجوجا لحال الفناء .

(١) اللمع : ص ٤٨٨ .
(٢) طبقات السلمى : ص ٤٦٧ .

ولكن كيف ارتبط الشطح بالفناء وما علاقة هذا بذلك ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال لابد لنا من دراسة ظاهرة الفناء الشاطح أو الشطح الناتج عن حالات غير مألوفة تنتاب الصوفى الفانى .

٣ – علاقة الشطح بالفناء :

نلاحظ أن السراج قد ربط ربطا وثيقًا بين الشطح وحركة الوجدان واختار أن – يكون هذا الوجدان مما يضيق بما يلقى إليه من أسرار وفيوضات لكثرتها وشدة غموضها فيطفح بما يزيد عن طاقته ، فيكون كالنهر الذى امتلأ بالماء حتى حافتيه فيقال « شطح الماء فى النهر »(١) .

والواجد يجد وجدانه فى حالة هياج وصراع يجعل الصوفى نفسه عاجزا عن التعبير عن تجربة زاخرة لو أمكنه التعبير عنها .

وعندما يعييه اللفظ ينطق بعبارات غامضة ومشكلة يحار سامعوها فى تفسيرها إلا من مكان من أهلها .

ولا يمكننا فى هذا الحال أن نغفل شطحيات كل من أبى يزيد البسطامى المتوفى (٢٦١ هـ) والحسين بن منصور الحلاج المتوفى (٣٠٩ هـ) وأبى بكر الشبلى (٣٣٤ هـ) وهم الذين شكلوا الأساس فى تصوف الشطحيات .

ولقد حدد الغزالى العلاقة القائمة بين الشطح والفناء تحديدًا واضحًا أبرز العوامل النفسية المؤثرة فى ظاهر الشطح باعتباره أحد جوانب الفناء الجامح . فيرى أن الشطح حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لا يقوى عليه وجدانيا ما يصيبه بحال من الذهول والانبهار فلا يعود مشاهدًا غير الواحد الحق ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله فيفقد شعوره بنفسه وهو الفناء ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أن اتحد بالله أو أنه صار هو والله شيئا واحدا فيعبر عن حاله هذا فيظن سامعه أنه مريض أو متهوس .

ويقول الغزالى فى مشكاته « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق لكل منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ومنهم

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٤٥٣ : الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظًا . اللمع ص ٤٢٢ ويقول الوجدانى فى التعريفات الشطح من زلات المحققين .

من صار له ذلك ذوقا وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوا فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين ولم يبق متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضًا . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم (أنا الحق) (يشير إلى الحلاج) وقال الآخر سبحانى ما أعظم شأنى (يشير هنا إلى البسطامى) وقال الآخر ما فى الجبة إلا الله (يشير إلى الحلاج) وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد »[1] .

ولقد عمد الغزالى إلى بيان أن مثل هذه الحال التى تصيب السالك ليس أكثر من كونها إيحاء أو مجرد وهم لا يرقى أبدا إلى مستوى الحقيقة فالقدح عنده لا يمكن أن يصير خمرا مهما بالغنا فى شدة الزجاج الذى صنع منه ، ومهما تصورنا قدرة الخصائص التى تتوفر للكأس والخمر على خداع الحواس فإن هذه الحال وإن أمكن أن تسيطر على وهم السالك ، لفترة من الفترات لا تدوم لأنه عندما يمعن النظر والفكر فلابد له من أن يكشف وجودين منفصلين وهما وجود الزجاج من ناحية ووجود الخمر من ناحية أخرى فكأنما القائل ...

رق الزجاج وراقت الخمـر   فتشابها فتشاكل الأمـــر
فكأنما خمـــر ولا قـدح   وكأنما قدح ولا خمر[2]

وقد صاغ عباراته بدقة بالغة فهو لم يقصد أبدا أن يقول بحالة من الاتحاد الخاص وكل ما أراد أن يبرزه إنما هو الحال النفسية التى تناسب السالك وتسيطر عليه بدرجة تعوق عمل الحواس بطريقة سوية مما يحدث الاشتباه وتشاكل الأمر .

والمتأمل لكلمات مثل (فتشابها ، تشاكل ، كأنما) يدرك تماما أن ما ذهبنا إليه من أن القائل قصد إلى بيان حال نفسى هو صحيح تمامًا ولابد هنا من الإشارة إلى أن البعض قد قال بزوال الحس تمامًا ولربما كانوا يؤمنون بهذا القول تفسيرًا شافيا لمثل هذه الشطحيات والواقع أن الحس لا يزول نهائيًا فى مثل هذه اللحظات فمن المستحيل أن

(١) أبو حامد الغزالى مشكاة الأنوار تحقيق عفيفى الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ ص ٥٧ وأورده د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٦ .
(٢) الغزالى : مشكاة الأنوار :ص ٥٧ .

يزول الحس عن البشر الحى فالإحساس وثيق الصلة بعنصر الحياة وطالما أن الشخص – الفانى على قيد الحياة فهو يزاول إحساسه بطريقة أو بأخرى ، وإن لم يكن يدرى ومهما يكن من عدم إحساس الصوفى الفانى بنفسه فإن هذا ليس دليلاً على فقده الحس وكل ما يحدث لا يزيد عن كونه غيبة مؤقته .

يقول د . محمد مصطفى حلمى « والصوفية المسلمون متفقون على أن يروا فى الشطح الذى تستتبعه الخطرات والفوائد والنكت علامة على تصفية كاملة لنفس الصوفى ولكن السواد الأعظم الخاضعين أولا لتكاليف الشرع والمؤمنين من ثم بالتوحيد يعدون هذه الحالة العارضة مجرد مقام قبل الفناء التام الذى يحصل للشخصية من السكينة الإلهية وبعضهم لاسيما المحاسبى والحلاج يعدون هذه الألطاف الإلهية على خلاف ذلك فيقولون إنها – تصوير لصوت المحب الخفى وقد من الله عليه مننا متقطعة تجعله دائما أهلا لمحادثة الحب التى تجرى بين (أنا وأنت)[1] .

بل قد تحدث الحالة النفسية المصاحبة الشطحية كنتيجة لطمس مؤقت لقدرات الحواس بواسطة أسرار لا قبل للحواس على الصمود أمامها فتتوارى مؤقتا ، ويبدو الصوفى وكأنه فاقد لحسه وحقيقة الأمر أنه فى لحظات التجلى الإلهى يصبح الحس البشرى قطرة فى محيط فلا المحيط يقضى تمامًا على القطرة ولا يمكن للقطرة أن تقاوم طغيان ماء المحيط عليها . أو يكاد الصوفى الفانى أن يكون كوكبًا صغيرًا لا يمكنه الصمود أمام نور الشمس الذى يطغى على جميع الأنوار ويطمسها ، وقد أشار الطوسى فى اللمع إلى ذلك قائلا « زعمت طائفة من أهل العراق أنهم يفقدون حسهم عند المواجيد حتى لا يحسوا بشىء من أوصاف المحسوسين وقد غلطوا فى ذلك لأن فقد الحس لا يعلمه صاحبه إلا بالحس لأن الحس صفة البشرية وأن غلب لديه باد من الواردات – التى ترد على الأسرار وتقهرها بسلطانها فيطمئن ويمتحق »[2] .

ويقول كذلك « الحس لا يزول ولا يفقد على البشر الحى ولكن ربما يغيب العبد عن حسه بحسه عند المواجيد الحادة »[3] .

(١) انظر د . محمد مصطفى حلمى – تعليق على مادة شطح دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية – المجلد الثالث مصر العدد الثامن .
(٢) الطوسى – اللمع : ص ٥٥٣ .
(٣) الطوسى – اللمع : ص ٥٥٣ .

والمواجيد الحادة هى المدخل الطبيعى إلى ظاهرة الفناء الشاطح والمقترن بحال من السكر بل لقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى[1] ، أن الأحوال التى تواكب الشطح أو تمهد له تتم فى حال عدم الشعور الذى يرتكز أساسا على السكر بل لقد اعتبر السكر مقدمة أساسية لكل تلك الأحوال .

يقول ابن تيمية « إن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له فى حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى – والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول فى تلك الحال سبحانى ، أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك وكلمات السكران تطوى ولا تؤدى ولا تروى[2] .

وهنا نجد أنفسنا بإزاء مشكلة نصوغها على النحو التالى :

هل السكر والغيبة شرط من شروط الشطح كما اعتقد البعض ؟ أم أنه لا غيبة على الأطلاق وكل ما هنالك كما يقول دكتور بدوى حال من عدم الشعور بالتفكير المنطقى وليس سكرا بلا تمييز وكل ما يحدث ما هو إلا نتيجة للتعطش الذى لا يضارع إلى الفناء .

يقول د . بدوى : « ومن هذه العوامل وأقواها – يقصد العوامل التى تفضى إلى الشطح – الشوق إلى الاتحاد فيحس العبد أن ثمة نار عطش إلى الفناء فى حضن الألوهية »[3] .

ولكن نجد الإجابة على هذه التساؤلات نقول : إنه لو اعتقدنا بأن الشطح ناتج عن غيبة الصوفى الفانى عن نفسه وعن الخلق أجمعين ، لكنا بذلك نوجد سببا منطقيا يبرر شطحات الشاطحين إذ كيف يتأتى للصوفى أن يسيطر على ما يقوله أو ما يفعله وهو فى حالة غيبة تامة وعدم شعور ؟ كما أنهم يعتبرون مثل هذه الأحوال مواهب وليست مكاسب وبذلك فلا يكون هناك أدنى دخل للسالك فيما يقوله أو يتفوه به فههنا لا مجال للإرادة ولا انضباط للمشاعر – ولو قلنا إن القول بالغيبة التامة أو فقد الأحاسيس فقد جاء قولاً لاحقا على ظاهر الشطح لكان معنى ذلك أن القوم من الشاطحين قد أرادوا به إيجاد تبرير مناسب لشطحات تمت فى حال من الصحو الكامل وإن كان تبريرا تعسفيا حيث تلمسوا لأنفسهم وسيلة للخروج من المأزق فكان أن قالوا بفقدهم للحس وغيبتهم التامة .

---

(١) شطحات الصوفية : ص ٢٢ .
(٢) المسائل والرسائل : جـ ١ ص ١٦٨ .
(٣) شطحات الصوفية : ص ١٣ .

وقد سبق أن وجدنا مخرجا لهذا الإشكال فى تفسير الغيبة على أنها غيبة عن الشعور بالتفكير المنطقى يقول د . بدوى[1] وهى حال – يقصد الشطح – تجرى فى جو من عدم الشعور إلى – أقصى حد – ولكنه قصد بالشعور هنا الشعور بالتفكير المنطقى وبذلك يمكن تجاوز المعانى المادية المحددة إلى المعانى المجردة التى تفتقد فيها العلاقات المنطقية .

فيكون الشطح ظاهرة حقيقية ولكن العبارات الغامضة التى صيغ بها ما هى إلا تجاوز لمنطقة الذهن الواقعى ، ويكون السكر المصاحب للظاهرة ما هو إلا سكر روحى خالص لا علاقه له بعالم المادة ، ولا ينطبق على السكر المادى ويقصد بالسكر الذى يتمخض عن الشطح نوعا من الهيمان الشديد والانتشار الروحى الحاد الذى ينتج عن الاكتشاف المفاجئ الذى تحظى به الروح حين تدرك أنها وجهًا لوجه أمام سر وجودها وحين تدرك أيضًا مدى ضآلة الوجود الخاص – بالقياس إلى الوجود العام ومدى تفاهة حقيقة الذات الفردة التى ما تلبث أن تتلاشى فى الذات الكلية ولا يصبح فى الوجود إلا الله ويصير العبد ربا أو يصير الرب عبدا – ومن هنا تكلم البعض عن الحلول وتكلم آخرون عن الاتحاد وهذه كلها انعكاسات تشير إلى مدى قرب العبد من ربه وقرب ربه منه .فالشطح إذن ظاهرة صحية وليست من عمل الشيطان ولا هى أيضا نتيجة سكر مادى يؤدى إلى الهذيان الذى لا طائل منه وقد تكلم وليم جيمس عن أحوال مشابهة لحال الشطح فى التصوف المسيحى وقد برر هذه الظاهرة لدى التجارب الروحية الفائقة لدى القديس المسيحى بقوله « كم يكون انعدام قدراته شديدا POWERLESSNESS عندما يدخل فى حالة تفوق قدرة الحواس وهذا ما يفسر شذوذ أو غرابة اللغة المقدسة كما يفسر ... . كم تغرق فى الروحانية وتجاوز قدرات الحواس الطبيعية سواء كانت داخلية أو خارجية بل وتفرض عليها الصمت »[2] .

ومعنى هذا دخول القديس إلى حالة تسمو على قدرات الحواس الطبيعية مما يسبب إعاقة مؤقتة لعملها لكنها لاتزول بصفة نهائية وهذا مما يسبب الاستجابات اللغوية الشاذة المشابهة للشطحيات والتى يساء فهمها وتفسيرها .

ومن هنا يمكننا الإجابة على التساؤلات التى سبق طرحها فى بداية حديثنا عن

---

(١) شطحات الصوفية : ص ٢٢ .

(٢) VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE.; P. 393.

الشطح – ويمكن القول الآن بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا غيبة على الدوام فى الفناء ولا فقد تام للحس كما أن الفناء الشاطح ظاهرة صحية تماما ولا علاقة لها بالأمراض النفسانية والعصبية بل هو نتاج لحالة وجدانية تنتج عن الشوق الدائم بالاتحاد بالله ، هذا الشوق الذى يغلب على الصوفى معظم أوقاته ويملك عليه حركاته وسكناته ويملأ كل كيانه فيظل وراء أمنية صعبة المنال فهو فى ذلك يخرج من حال ويدخل أخرى أعلى منها يترك بارقًا ويتعلق ببارق أشد منه أملا فى الوصول إلى حال يظن فيها السالك أنه قد تحقق بمقام الاتحاد وهى معركة وجدانية ضارية تتعلق بالإحساس أكثر من كونها متعلقة بالتصور أو الفكر .

فهى إذن لا تخضع للاستدلال المنطقى أو لأى من محاولات التحليل والتركيب والاستنباط ولا نملك إلا نقول من الكلاباذى – وليس الفانى بالصعق أو المعتوه ولا بالزائل عن أوصافه البشرية فيصير ملكًا أو روحانيا ولكنه فنى شهود حظوظه[1] . ولكنا نعود فنتساءل عن ماهية الأسباب وراء اتهام الصوفية الشاطحين بالمرض والهذيان . .

الواقع أن أغرب ما يميز الشطحيات أنها كانت تصاغ فى كثير من الأحيان بلغة مسرفة فى الغموض ومتناهية فى الجرأة حتى ليحس قارئها أن قائل هذا الكلام إما كافر أو زنديق أو مجنون فاقد العقل تماما فقد وصل الحال عند أبى يزيد كما سبق وأوضحنا مثلا إلى اعتبار نفسه فى مرتبة تطابق أو إن شئنا قلنا تجاوز مرتبة الألوهية إذا يقول عندما سئل ما هو العرش ؟ أجاب أنا هو – وما هو الكرسى ؟ فأجاب أنا هو – ما هو اللوح والقلم ؟ فأجاب أنا هو[2] .

وقريب من هذا قول الشبلى : إن نفسى هذه تطلب منى كسرة خبز ولو التفت سرى إلى العرش والكرسى لاحترق[3] .

والحقيقة أنه ربما استشكل علينا بالفعل فهم معانى بعض ألفاظهم ولربما كانت أقوالهم حكما مستغلقة أو من الأقوال التى لم تصادف من يفهمها وقت جريانها على تعبير السراج

---

(١) الكلاباذى – التعرف لمذهب أهل التصوف القاهرة سنة ١٩٦٠ راجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤ وما بعدها .

(٢) فريد الدين العطار – تذكرة الأولياء – نشرة نيكلسون : سنة ١٩٠٧ جـ ١ ص ١٧١ .

(٣) اللمع – ص ٤٧٩ .

الطوسى ، فإذا صح هذا فإن سامعى الشطحيات يكونون قد أساءوا فهم معانيها فأخرجوها عن مراميها لأن كل واحد من نقلة الشطحيات – سيعبر عنها آنذاك طبقا للحالة النفسية التى يعانيها ولقد لمس السراج هذا المعنى النفسى بدقة عندما قال « فيعبر عنها – يقصد الشطحيات – من حيث ما يليق بوقته ووجد فيغلط فى ذلك ويهلك »[1] .

ويقوم هذا المعنى النفسى على أساس أن المثير الواحد لا يسبب استجابة من نوع واحد فى كل الأوقات فالحالة التى يكون عليها الشخص المثار تغير ولاشك من نوع الاستجابة التى تصدر عنه على نفس المثير فى أوقات مختلفة .

فالمثير الذى يلقى على مسامعى فجأة حاملا أنباء سارة لم تكن متوقعة يكون له استجابة مخالفة مما لوجاء نفس الخبر حال توقعه وانتظاره .

فإذا ما وضعنا فى اعتبارنا أن الكلمة طبقا لحقائق علم النفس تشكل أقوى المثيرات النفسية فإن هذا لابد وأن ينطبق على الشطحيات التى صيغت فى عبارات غامضة وغريبة تثير فى النفس المسلمة مثيرات عديدة تتفاعل باضطراد مع شدة انحراف الشطحية وبعدها تثيره عن حقائق الشريعة ، لهذا وجب أن نتوقع تنوع الاستجابات فيما يتعلق بتفسير العبارات الشاطحة طبقا لتنوع حاله التى يكون عليها سامعوها ومفسروها ، كما أن الشطحية نفسها يتفاوت حظها من الغموض والوضوح أو من الانحراف والالتزام طبقا لموقف صاحبها فإما متثبت له بعض القدرة على الإفصاح وأما صعق ضارب فى بحار من الغموض النفسى – ومن هنا قال البعض – أنها كفر وانحراف عن الطريق القويم وقال آخرون إنها جنون وكذب .

ولكن السراج قد دافع دفاعا جيدا عن الشطحيات حتى ليعد بحق أفضل من انتصر للشاطحين . وقد أقام دفاعه على أساس القول بأن سامعى الشطحيات ربما قد أغفلوا مقدمات هذه الشطحيات فبدت مبتورة ويضيف أنه ربما دخل فى تحليل الشطحيات – عناصر الحقد والحسد وأن أبرز ما يجعل الشطحيات حقيقة واقعة هو اتفاق شارحيها على نصوصها الأصلية وكذلك إصرار قائليها عليها فلم يتردد الحسين بن منصور الحلاج أن يواجه مصيره بشجاعة فائقة ويلقى حتفه بطريقة بشعة وهو على قولته « أنا الحق »

(١) اللمع : ص ٤٧٥ .

كما أن ابن خلدون فى مقدمته يوضح حقيقة الأمر فى الشطحيات بقوله وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون بالشطحيات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور ... »[1] .

٤ – الرمزية وكيفية التعبير عن فناء الشطح :

من الواضح الآن أن هناك إشكالاً لغويا أوجد هوة عميقة بين فريقين من كبار شيوخ التصوف فوجدنا فريقًا معتدلاً تأتى عباراته معبرة فى اتزان عن مشاهدات أصحابه حال فنائهم بعبارات أثارت هزة وتمزقًا فى الوجدان الإسلامى وكان لابد من معرفة الأسباب وراء هذا الشذوذ فى التعبير ولقد عرضت للأسباب التى دفعت بعض المتصوفة إلى الشطح .

ولكن التعبير شطحا كان وسيلة واحدة من وسائل التعبير لدى متصوفة الفريق الشاطح ولما كنت اللغة من عالم المنطق فى حين أن التجربة الصوفية من عالم القدس فإن العقل يجد نفسه عاجزا ولاشك عن صياغة قوالب لغوية تستطيع أن تفى بالتعبير مثل هذه التجارب السامية فالعقل محدود بعنصرى المكان والزمان .

بينما يواجه تجربة غير محدودة بهذين العنصرين يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « يرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساسًا إلى أن اللغة مصبوبة فى قوالب العقل ، والصوفى بالضرورة يعيش فى العالم المكانى الزمانى حيث قوانين المنطق ولما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير فهو حين ينتهى من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير من خلال عملية تذكر لها تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه »[2] .

وإزاء هذه الحقيقة كان لابد من تعدد وسائل التعبير لدى صوفية الفناء الشامخ فكان

---

(١) ابن خلدون : المقدمة الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ص ٣٧٦ .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٦٧ ويراجع فى ذلك MYSTICISM AND PHILOSOPHY; P. 301, 305.K

على الصوفى وهو يحاول أن ينقل إلينا تجربته الروحيه أن يختار أحد الوسائل الآتية فى التعبير .

١ – إما الشطح وهذا قد أفضنا فى الحديث عنه .

٢ – وإما الرمز أو الإشارة .

٣ – ثم يأتى الصمت ليكون وسيلة أخرى فى التعبير .

هذا ولقد استخدم الرمز بالطريقة التى شاع بها بين الصوفية أمرا ضروريا لما أملته عليهم طبيعة الخبرة الصوفية التى تزخر بأسرار إلهية لا يصح لأحد غير من كان من أهلها أن يطلع عليها .

يقول القشيرى فى رسالته « وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرار أن تشيع فى غير أهلها[١] .

ويوضح الكلاباذى هذه القضية قائلاً :

« اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ فى علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذى يحل مقامه فإما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه أو يسوء ظنه فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان »[٢] .

ويمكننا القول إذن أن فى ألفاظ هذه الطائفة معنى يمكن أن يستفاد من ظاهر هذه الألفاظ ، ومعنى آخر يمكن إدراكه بالتعمق فى فهم عباراتهم ومما لاشك فيه أن هناك من يقف عند الظاهر فتكون أحكامه على ما يسمعه من الأقوال مجرد ردود أفعال مباشرة ، وأما من أراد أن يفض الغلاف الخارجى وينفذ من القشرة السطحية فيمكنه أن يفهم أقوالهم على الحقيقة ، لأن هذه الأقوال هى غالبا مما يقع فى نطاق الرمز الدينى ذلك الرمز الذى يعلنه السالك حال فنائه ليصف به خبرات روحية خالصة وهو فى كثير من الأحيان لا يتمكن من التقاط المعانى المناسبة التى تنجح فى نقل عناصر الخبرة الصوفية إلى المستمع ، وإن كانت العبارت تظل حافلة بالمعانى وتبقى المشكلة القائمة نفسية بحتة إذ الصوفى دائم

(١) الرسالة القشيرية : ص ٣٣ .

(٢) الكلاباذى : التعرف ص ٨٨ ويراجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٦٦ .

الترقى والتلون فهو يخرج من حال ليدخل حالاً أعلى منها ولذلك فإنهم يقعون ضحية البوح بأسرار مكاشفاتهم وأذواقهم ذلك لأنهم لا يملكون القدرة – على اختيار المناسب من ألفاظ اللغة كما لا يسعهم أن يكون اختيارهم للمعانى بالسرعة المطلوبة لملاحقة التغير والتلون الروحى – يقول « أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى » وفى رأينا ما ميز صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية من رمزية فى التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا إلى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلى الغير فى لغة الأشياء المحسوسة ومن هنا بدأ كلامهم غريبا على السامعين ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم[1] ولقد عبر هذا البيت الشعرى تعبيرًا رائعًا عن حقيقة الأمر فيما يتعلق بقضية الرمز – قال القناد :

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصال[2]

ويقول دكتور إبراهيم بسيونى موضحا أسباب تناقض عباراتهم وعمقها النفسى« ولكى تؤدى الكلمة وظيفتها عندهم حملوها من الشحنات النفسية ما جعلها بعيدة الغور مديدة الأبعاد حتى تليق بالموقف الذى هم عليه فى الوقت – كالوجد والفقد والهيبة والأنس والتجريد والتغريد والوقفة والفترة والسحق والمحق واللوائح والطوالع واللوامع والبواده والرهبة والاصطلام والوله.. ونحو ذلك من المصطلحات التى يلخص الواحد منها موقفا نفسيا »[3] .

ولقد لمس (STACE سيتس) بعمق مشكلة التعبير عند صوفية الشطح فقال « إن المشكلة توضح وجود نوعين من الوجدان فوجدان يخص أهل التصوف ووجدان عام مشترك بين البشر جميعًا ، وليس من المحتمل أن يقوم الوجدان العام بفهم مشكلات الوجدان الخاص ومعاناته – وهكذا يمكن القول – أن مشكلة اللغة تنتج من الاختلاف الوظيفى بين نوعين من الوجدان[4] .

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٦٦ والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله – اللمع ص ٤١٤ .

(٢) اللمع ص ٤١٤ .

(٣) دكتور إبراهيم بسيونى : نشأة التصوف الإسلامى ص ١٧١ .

(٤) MYSTICISM AND PHILOSOPHY; P. 280.

ويرجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٦٢ إلى ١٦٨ .

فما يستوعبه الوجدان الصوفى لحظة الفناء لا يتأتى للوجدان العام أن يحظى بفهمه أو استيعابه ومهما حاولنا عن طريق الكلمات أن نصف خبرة الألوان لشخص أعمى فإننا لن ننجح مطلقًا وليس معنى هذا أن الكلمات جوفاء لا تنطوى على أن تصور بل من المؤكد أنها تحمل تصورًا واضحًا كل الوضوح عن اللون الأحمر بدرجة تمكن السامع من تصور هذا اللون تمامًا بشرط أن يكون قد سبقت له رؤية هذا اللون ومن هنا يمكن القول أن الشخص الأعمى عندما لا يفهم معنى كلمة (أحمر) فإن العيب لن يكون فى الكلمة بالتأكيد ولكن العيب سيكون فى الشخص المستمع ذاته ذلك العيب الذى يتمثل فى فقد الحاسة التى تختص باكتساب مثل هذه الخبرة وبالقياس نقول إن الشخص العادى الذى لم يخبر تجارب الصوفية ولم يتذوق أحوالهم ، ولم يدخل حال الفناء يفتقد إلى حاسة روحية خارقة لا يحظى بها إلا أناس أوتوا من الشفافية ما يمكنهم من الاطلاع على مشاهد مقدسة وفريدة وهم إن حاولوا التعبير عنها جاءت عباراتهم غير مفهومة للعادين من البشر – والعيب هنا ليس عيب نقص العبارت والألفاظ وقصورها عن التعبير بل هو عيب النقص الكامن فى البشر الذين لم يتأت لهم الوصول إلى درجة روحية تمكنهم من اكتساب الحاسة الصوفية التى تختص بإدراك كل ما هو روحى مقدس – فأغلب الظن أن حاسة جديدة تنشأ لدى الصوفى عندما يدخل إلى عتبة الفناء وهى حاسة خاصة جدا لا تتأتى إلا لخاصة القوم ولا تنشأ إلا فى لحظة خاصة وبطريقة خاصة .

ولقد أشار وولتر سيتس إلى ذلك بقوله « إن الحدس الصوفى متوفر لدى البشر جميعا ولكنه ينمو لدى الصوفى العظيم بدرجة غير عادية »[1] .

ونرى أن الحدس الصوفى الذى يتكلم عنه سيتس ما هو إلا حاسة روحية خاصة تكون جديدة تماما وتنشأ لدى الصوفى عندما يجد صعوبة فى صياغة تجاربه الروحية صياغة تصورية باعتبار أنه من الضرورى أن تقوم هناك علاقة ما ين ما يفهم من الصياغات اللغوية وما يمكن تصوره ، ولعله يكون واضحًا الآن أن إيجاد أية علاقة بين المفهوم والتصور لابد أن يكون عبر هذه الحاسة الخاصة فإن لم تتوفر هذه الحاسة لدى المستمع فليس هذا ذنب الصوفى الفانى وقد سبق وقدمنا أن المجبور معذور .

(١) الزمان الأول : ترجمة د . زكريا إبراهيم ص ١٠٥ .

ولقد وصف (J.A, SYMONDS) هذه الحاسة وصفا سيكولوجيا إذ يقول « إنها حالة قصوى من الشعور الصوفى »[1] .

EXTREME STATE OF MYSTICAL CONCIOUSNESS .

ولم يغفل الصوفية المسلمون أنفسهم أنهم حال فنائهم يتفوهون بما لايقوى على فهمه العامة ، ويضعون أنفسهم بذلك نهبا للانتقاد بالأوصاف التى سبق وأوردناها فمن قائل إنهم مجانين ومن قائل إنهم زنادقة إلى آخر هذه الأوصاف لذلك انتقلوا من العبارة إلى الإشارة أملا فى أن تكون الإشارة أجدى من العبارة فى التعبير .

قال أبو على الروزذبارى « علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفى »[2]

« والإشارة هى ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه »[3] .

والأبيات القادمة التى أوردها السراج فى لمعه توضح الطريقة التى يتبعها الصوفية فى التعبير بالإشارة قال قائل :

ولى عند اللقـــاء وفيه عتب بإيماء الجفـــون إلى الجفـــون
فأبهـت خيفة وأذوب خوفا وأفنى عن حراك أو سكون[4]

وجاء فى مشارق أنوار القلوب لابن الدباغ :

ألاحظـه فـى كل شـــىء رأيته وأدعـــوه سرًّا بالمنـى فيجيب
ملأت بــه سمعى وقلبى وناظرى وكل أجزائـــى فأيـن يغيب[5]

وهذه الطريقة فى التعبير هى من الطرق السامية إذ هى تستغنى عن الحواس الطبيعية فى التعبير فيصبح اللسان غير مجد فى المخاطبة إذ سبق وتناقض ، ولذلك كان لابد من وسيلة تتفق والحاسة الروحية التى تحدثنا عنها آنفا تلك الحاسة التى تمكن الصوفى من الإدراك غير العادى – فوجدناهم لذلك يتحدثون عن الإشارة والإيحاء ومخاطبة الضمير

(١) THE VARIETIES of Religious EXPERIENCE P. 371.
(٢) اللمع ص ٤١٤ .
(٣) اللمع ص ٤١٤ .
(٤) اللمع ص ٤١٤ .
(٥) مشارق أنور القلوب ص ١٠٧ .

للضمير ونداء السر للسر وهذه كلها وسائل تعتمد على الشفافية والنقاء وتبتعد عن كل ما من شأنه أن يوقع صوفى الفناء فى التناقض .

ويبدو أن استخدام هذه الوسائل قد دفع بالصوفية إلى الصمت التام وعدم التصريح بما يرد إليهم من الواردات التى ترد على سر الصوفى وتقهره وكان صمتهم هو الشكل الثالث من أشكال التعبير عن مشاهداتهم .

ويقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « ولا ينبغى النظر إلى اصطلاحات – الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ فهى تدل على المعانى التى وضعت لها فى حالة حركية (DYNAMIC) وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التى تختلج بها نفس المتصوف – تصويرا حيا فهى بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها »[1] .

وهذا القول يؤكد وجهة نظرنا من ناحيتين – الناحية الأولى وهى ما قدمنا من ألفاظ هذه الطائفة ليست خاوية المعنى أو المضمون والناحية الثانية أن استخدام اللغة الرمزية والإشارة ، وكذلك الصمت هو من النواحى النفسية التى تنشأ لدى الصوفى نتيجة لوجد حاد ينتاب الصوفى حال الفناء وهذه هى وسائلهم لتجنب التناقض والتمزق .

وهكذا تكون طريقة التعبير عن الشطحية نتيجة مباشرة لعدة أسباب نلخصها على النحو التالى :

أولاً : الدخول إلى عتبة الفناء المصاحب لنوع من الغيبة عن النفس وعن الغير أو عن الأنية الفردية والسوى .

ثانيًا : صعوبة بالغة فى التعبير عن حقائق ومشاهدات فائقة للحس تعرف للصوفى حال فنائه فيلجأ إلى التعبير رمزًا أو حركة .

ثالثًا : رغم احتواء الشطحية على معانى وتصورات دقيقة لتجربة الفناء إلا أن ما يتسع لفهمها ليس هو الوجدان العام أو العادى المتاح للبشر جميعًا بل هو الوجدان الخاص الذى لا يتأتى إلا لجماعة من الصوفيه الكمل .

رابعًا : بينما يخضع الصوفى لحدود المكانية والزمانية فإن التجربة الفنائية لا زمانية

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٦٧ .

ولا مكانية وليس هناك ما يفرض ضرورة فهم المكانى والزمانى لما هو خارج عن حدود المكان والزمان وبالتالى قد يكون التعبير عن التجربة على قدر فهمها »[1] .

٥ – تتبع تاريخى للفناء وما ارتبط من شطحيات :

هذا ويجدر بنا الإشارة إلى تاريخ الشطحيات لنتمكن من الإجابة على السؤال القائل هل نشأت الشطحيات هكذا فجأة وبدون مقدمات وعلى هذا المستوى الفج ؟

الواقع أن الفناء بدأ فناء عن الآلام وارتبط بالتجاوزات أو العبارات المسرفة التى تعتبر المقدمة الحقيقية ، فما من شيء يصل إلى ذروته إلا ويمر بمراحل تطور ضرورية ومن هنا لا نشك لحظة فى الصلة التى تربط شطحيات القرنين الثالث والرابع بما شاع من عبارات غريبة عن الذوق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى فها هى رابعة العدوية التى دأبت على مناجاة خالقها والتى لم تغفل عن ذكره لحظة واحة تثير هزة عنيفة يضطرب لها وجدان كل الذين خشوا على الدين من شعرها الذى فاض بحبها لله . فقد واكب شعرها ظهور ألفاظ جديدة لم تكن شائعة من قبل فى مخاطبة المولى عز وجل ويمكن اعتبارها من قبيل الجرأة فى التعبير فى مجال لا تصح فيه هذه الجرأة وهذه الألفاظ من أمثال أحبك حبين .. ؟ وحب الهوى[2] .

تلك الأشعار التى اعتبرها أبو طالب المكى دليلا على المعاناة النفسية وهى المعاناة التى لا تحدث إلا حال فناء السالك يقول « معنى حب الهوى أى رأيتك فأحببتك من مشاهدة اليقين لا من خبر سمع وتصديق من طريق النعم والإحسان فتختلف محبتى إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك على لكن محبتى من طريق العيان فقربت منك وهربت إليك ، فاشتغلت بك لما تفرغت لك[3] .

والألفاظ الأخيره تدل دلالة قاطعة على دخولها حال الفناء الذى قالت فيه « هذا الصنم

---

(١) يعقد « وولتر سيتس فصلا كامل عن اللغة الصوفية فى كتابه

MYSTICISM AND PHILOSOPHY; under the ''title mysticism and lagauge''.

ويراجع : د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى فى الفصل الذى أفرده للحديث عن الرمزية فى التعبير من ص ١٦٢ إلى ١٦٨ . .

(٢) راجع د . عبد الرحمن بدوى – شهيدة العشق الإلهى وكذلك الحياة الروحية فى الإسلام ص ٧٨ ويراجع فى نفس الموضوع شطحات الصوفية د . عبد الرحمن بدوى الكويت سنة ١٩٧٦ ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب جـ ٢ ، ٥٧ .

المعبود فى الأرض ... . ما ولجه الله وما خلا منه[1] « تقصد بذلك الكعبة وهذا وما على شاكلته فيه شبهة كفر وضلال على حد تعبير ابن تيمية نفسه الذى حاول أن يبرئ رابعة من مثل هذه التجاوزات والعبارات المسرفة .

وقولها تخاطب ربها أما كان لك عقوبة ولا أدب إلا النار »[2] فهى توجه اللوم إلى الله على أن لجأ إلى هذه الوسيلة الحسية فى التعذيب .

وهذه العبارات إن صحت فإنها ولاشك تلقى ظلالا على أقوال رابعة ومن ثم لا نجد مبررا لإغفال مثل هذه التجاوزات كبداية حقيقية للشطح الذى اتخذ طابعه الفج فيما عرف عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين يقول د . إبراهيم بسيونى : « أدى التركيز برابعة إلى النفاذ فى أعماق العبارات حتى بدت لها خالصة متجردة من صورها ومظاهرها .. وتعد أقوالها فى ذلك بدايات الشطح الأولى التى وصلت أوجها عند أهل الفناء .

ومما لا شك فيه إذن أن النتيجة المؤكدة لهذا البحث هو أن الجانب النفسى للفناء قد وجد له أصولاً مبكرة فى القرنين الأولين للهجرة شأنه فى ذلك شأن الشطح فليس الشطح إلا نتيجة مباشرة للفناء المقترن بالسكر ومن هنا يمكن القول أن التجاوزات والعبارات المسرفة كانت قرينة نوع خاص من الفناء .

ولعلنى لا أضيف جديدا إن قلت إن الفناء كان فى القرنين الأولين للهجرة نوع من الحب الشديد الذى يورث السكر والرضا .

فالسكر يكون انتشاء بما يساعد المحب من شواهد تقطع بعظمة المحبوب ولانهائيته وهو كما قدمنا سكر روحى لا يصحو منه صاحبه قبل أن تشرق عليه الحقيقة الربانية التى هى عبارة عن سر الوجود والجمال والجلال وقد قيل « المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى المحبوب وهو محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته »[3] .

والحب العظيم هو مقام الدهش الذى فيه تذهل النفس عن كل العوالم المحيطة سواء

---

(١) د . عبد الرحمن البدوى – شطحات الصوفية طبعة الكويت س ١٩٧٦ ص ٢٦ وكذلك شهيدة العشق الإلهى لنفس المؤلف ص ٣٩ .

(٢) شطحات الصوفية : ص ٢٦ – كذلك راجع شهيدة العشق الإلهى لنفس المؤلف .

(٣) عبد الرحمن بن محمد الأنصارى : مشارق أنوار القلوب دار صادر – بيروت ١٩٥٩ م ص ٢٠ ، ٢١ .

كان ذلك عالم الحس أو عالمها الخاص وتصل إلى درجة رفض كل ما من شأنه أن يبتعد بها عن المحبوب – تركت للناس دنياهم ودينهم ... شغلا بحبك يا دينى ودنياى[1] .

والواقع أن فناء الحب يتميز بخصائص نفسية فريدة وهى على النحو التالى :

أولاً : يصل المحب فى حبه إلى درجة يفقد فيها التمييز بين ذاته وبين ذات محبوبه فتتلاشى ويصير المحب وقد تلاشى فى محبوبه وأصبح يرضى بما يرضاه – ويضطرب لما يضطرب له بل قد يصل الأمر إلى حد أن يقول المحب لمحبوبه يا أنا – يقول السرى السقطى « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخريا أنا » [2] .

ويقول أبو يعقوب السوسى « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبوب بفناء علم المحبة »[3] وهو الفناء بل والفناء عن الفناء .

ثانيًا : عندما تصل النفس فى الحب إلى مقام الدهش تفنى عن كل العوامل المحيطة سواءً أكان ذلك عالم الحس أم عالمها الخاص المتعلق بقواها البدنية بل وتنقطع صلة الإنسان بعالمه الخاص تماما إذ يقع تحت سيطرة الإحساس الخارق بالمحبوب الذى يملك عليه كل كيانه فلا يترك مجالا مهما كان كبيرا أو صغيرا لمشاعر أخرى من أى نوع ، وهى لحظة تطابق الذاتين فيخلع المحب صفاته عنه ليتحلى بصفات المحبوب إلى أن يصير الوجود المتعين الذاتى وجودًا كليا أو يتجلى الوجود الكلى من خلال دائرة الوجود الذاتى بحيث يمكن القول فى لحظة من اللحظات أن وجود المحب عين وجود المحبوب وقد لمس الحسين بن منصور الحلاج هذه المعانى حين قال « المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك لأن كلية المحب تطابق كلية المحبوب فغيبته غيبة محبوبه ووجوده وجوده[4] .

ثالثًا : يصل المحب إلى درجة عظيمة فى الحب يتغلب فيها الإحساس بالحب على كل أنواع الإحساسات وتتوقف الحواس تلقائيا ودون شعور بهذا التوقف عن ممارسة دورها

---

(١) أبو حامد الغزالى : الإحياء جـ ٤ ص ٣٠٣ .
(٢) الرسالة القشيرية : ص ٤١ .
(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٦١ .
(٤) عبد الرحمن بن محمد الأنصارى – مشارق أنوار القلوب دار صادر للطباعة بيروت ١٩٥٩ ص ٢٠ ، ٢١ وفى نفس المرجع ص ٨٩ قيل : « حكى عن مجنون بنى عامر أنه أطلق ظبية من قيودها لرؤيته بها وجها للشبهة مع ليلى وهو يقول « تروح سالما يا شبه ليلى قرير العين واستطب البقولا (فليلى أنقذت من المنايا .. وفكت عن قوائمك الكبولا) .

الطبيعى الذى خلقت من أجله فتكف عن نقل الإحساسات المختلفة من ألم أو سخونة أو برودة إلى آخر هذه المثيرات المتعلقة بإثارة أى من مناطق الإحساس أو الشعور بالجسم البشرى ، وربما كان من نتيجة هذا أن ظهرت أولى جوانب الفناء السيكولوجى على الاطلاق فى عهد مبكر وهو الجانب الذى – يطلق عليه اصطلاح الفناء عن الآلام باعتبار أن السالك يصل إلى حال تصيبه فيها أمور بالغة الآلم ولكنه لا يشعر بها لفرط استغراقه – ولنا مع هذا النوع من الفناء النفسى وقفة أخرى .

رابعًا : وإذا كان الحب فى القرنين الأولين للهجرة قد أدى إلى ظهور حال من الفناء عن الآلام فإن الحب الفارضى فى القرن السادس قد أدى إلى ظهور شكل جديد من أشكال الفناء الذى يتسم بمواقف وجودية فإن حب ابن الفارض فى طوره الثانى كان صورة مكررة لحب رابعة لله والذى قال عنه الغزالى أنه حب الجمال والجلال الإلهى إلا إنه وصل فى هذا الحب إلى مرحلة أسقط فيها الاثنينية لاستغراق ذاته الجزئية فى الذات الكلية وهو فى الطور الثالث من حبه حيث يحس أن وجوده صارعين وجود محبوبته .

يقول :

وكنت بهـا صبا فلما تركت ما ... أريد أرادتنى لهـــا واحبت[1]
فصـــرت حبيبا بل محبـا لنفسه ... وليس كقول مر نفسى حبيبتى

وإذا سلمنا مع الدكتور محمد مصطفى حلمى بأن فناء ابن الفارض كان ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله فلا غرابة إذن أن نوافق على أن اتحاده كان من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك على السالك حسه وشعوره وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التى يأتى فيها بكلام يوهم ظاهره بمخالفة الشرع ويعرفه الصوفية باسم الشطح[2] وهى هى النتيجة النفسية التى تمخض عنها فناء الاصطلام .

وهكذا بقيت الصلة قائمة بين الفناء والشطح والحب والفناء هو صلة لم تنقطع أبدا يقول « أبو على الروذبارى » :

(١) د . محمح مصطفى حلمى – ابن الفارض والحب الإلهى دار المعارف ص ١٩٥ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٦٩ .

من لم يك بك فانيا عن حبه ... وعن الهوى والأنس بالأحباب
أو تيمته صبابة جمعت له ... ما كان مفترقا من الأسباب
فكأنــــه بين المراتب واقف ... لمنال حظ أو لحسن مــآب[1]

وقال بعضهم :

ذكرنا وما كنا نسينا فنذكر ... ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر
فأفنى به عنـــى وأبقى به له ... إذ الحـــق عنه مخبر ومغبر[2]

ولقد ظل الأثر النفسى الذى أحدثه شعر الحب قائما حتى أدى بفلاسفة الصوفية إلى تأوله والتوغل فى معانيه فظهرت لهم مواقف متميزة من الوجود رسمت بشكل خاص علاقة الله بالكون وعلاقته بالإنسان . ونناقش هذا فى الفصل الأخير من هذا البحث .

٦ – الفناء عن الآلام – أسبق الجوانب النفسية لحال الفناء :

قلنا إن الحواس البشرية فى لحظة من لحظات الحب الجارف تتوقف عن ممارسة دورها الطبيعى ، لأنها تكون بازاء حالة خاصة من الرضى بأفعال الحبيب ذلك الرضى الذى يعمل عمله بالمحب يصور له الأشياء على خلاف واقعها ، فإذا كانت الجراح تؤلم الشخص العادى فإنها تبث فى نفس الصوفى المحب رضا لا حدود له بحيث تنقلب كل المخالفات إلى موافقات وتصبح كل العقبات خطوات على الطريق إلى المحبوب .

ويشير أبو حامد الغزالى إلى ذلك قائلا « الحب يورث الرضا بأفعال الحبيب ويكون ذلك من وجهين أحدهما أن يبطل الأحاسيس بالألم حتى يجرى عليه المؤلم ولا يحس ولا يدرك ألمها ، وأما الوجه الثانى فهو أن يحس ويدرك ألمه ولكن يكون راضيًا به بل راغبًا فيه مريدًا له بفعله »[3] .

ويكون الفناء عن الآلام إذن نتيجة مباشرة لحالة من الحب المرتبط بالرضا التام والملازم – لحالة من الانبهار الذى يسيطر على الصوفى عندما يكاشف بصفات الألوهية وهى من السمو والعظمة بحيث يخلق حالة من الدهشة والغشية وعدم الإحساس بأى نوع من الآلام .

---

(١) اللمع ص ٤٣٥ .
(٢) اللمع ص ٤٣٧ .
(٣) إحياء علوم الدين : جـ ٤ ص ٣٣٧ .

ولقد شكل هذا النوع من الفناء كما قدمنا أسبق أنواع الفناء السيكولوجى وله خواص فريدة نوردها على النحو التالى :

١ – الرضا التام بما يجرى على السالك نتيجة لتعلقه الشديد بالمحبوب .

٢ – عدم الإحساس تماما بالآلام مهما كانت مبرحة .

يقول الجنيد « سألت سريا السقطى هل يجد المحب ألم البلاء ؟قال لا – قلت وإن ضرب بالسيف ؟ قال نعم وإن ضرب بالسيف سبعين ضربة على ضربة »[١] .

٣ – وقد يصل السالك إلى حالة يستعذب فيها الألم ويسعى إليه بنفسه وهو واجد فى هذا لذة لا تعادلها لذة . فهو قد يعذب نفسه حتى الموت .

روى أن شابا ألقى بنفسه من فوق سطح عال وهو ينشد :

من مات عشقا فليمت هكذا   لا خير فى عشق بلا موت[٢]

وقد قدمنا أن أبا الحسن النورى ظل يعذب نفسه وهو يعدو حافيًا على أجمة قصب قطع قصبها وبَقى أصوله حتى تشققت قدماه وتورمتا ومات[٣] .

أحبك لا أحبك للثواب   ولكنى أحبك للعقاب[٤]

وكل مآربى قد نلت منها   سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

فهو هنا يسعى إلى العقاب نابذا الثواب ويرى أن عواطفه وأحاسيسه لم تتأثر مطلقًا بالألم والوجدان هو الشىء الوحيد الذى لا يمكن النيل منه ونحن نظن أن حال الفناء عن الآلام هو خاصية مميزة لكل أنواع الفناء .

---

(١) إحياء علوم الدين – جـ ٤ ص ٣٣٨ .

(٢) إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٢٩٩ .

وسبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول من هذه الرسالة عند الحديث عن الفناء عن الآلام .

(٣) إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٢٩٩ .

وسبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول من هذه الرسالة عند الحديث عن الفناء عن الآلام .

(٤) مشارق أنوار القلوب ص ٨٦ .



الفصل الثالث

الجانب الأخلاقي للفناء

الجانب الأخلاقى فى الفناء

١ – تمهيد :

(أ) الصلة بين الأخلاق والفناء الصوفى :

أشرنا فى الفصل الأول إلى أن التصوف كله أخلاق وقد اختص الفناء بالجانب الأكبر من الأخلاق الصوفية حيث يعتبر الحال أعلى مراحل التطور فى سلم الترقى الخلقى على طريق الوصول إلى الله جل شأنه .

فلم يكن غريبا إذن أن يسيطر الجانب الأخلاقى على جل تعريفات الفناء حيث اتفق معظم كتاب التصوف على القول : موقف للتخلية مرتبط بموقف للتحلية لا يحدثان إلا فى حال الفناء أو هما وسيلة للوصول إليه ، وأما موقف التخلية فهو تصفية وتنقية وتطهر وتخل عن كل ما يشوب النفس البشرية بل وكل ما يعتقد بأنه يحجبها عن الخالق جل شأنه .

وهو أيضا نبذ للصفات الذميمة وبعد عنها وعن كل ما فى النفس من جانب شرير سواء كان ذلك فعلاً من أفعالها أو صفة من صفاتها .

وقد تميز هذا الجانب السلبى كما قدمنا بإيجابية العمل المستمر على ترك الجانب الخسيس من النفس والتخلص منه بصفة نهائية وقاطعة بحيث يتم إخماد الدواعى والنوازع والرغبات الدنيا . وتكون الإيجابية المتمثلة فى موقف التخلى عملاً دائبًا ومستمرًا يدفع السالك إلى البحث عن كل ما يمنح النفس البشرية سموها وكمالها الأخلاقى وطهرها الروحى ، وشفافيتها التى تمهد لها طريق الوصول .

ومما لا شك فيه أننا إذا بحثنا عن الأخلاق فى الفناء أو الفناء باعتباره قمة أخلاقية للتصوف فإننا لا يمكن أن نغفل أن هناك من وصف التصوف بأنه أخلاق فى مجمله .

وقد أشار الكتانى إلى ذلك قائلا « التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء »[1] .

---

(١) الأستاذ مصطفى عبد الرازق – تعليق على مادة تصوف دائرة المعارف الإسلامية .

بل تزداد صفة الصفاء فى التصوف بازدياد التمسك بالأخلاق المحمودة – بمعنى وجود تلازم طردى بين الصفاء والتحلى بمكارم الأخلاق .

وإذا علمنا أن الفناء هو أحد الأحوال الصوفية أو هو بالأحرى قمة روحية يرنو إليها السالك فإننا لا يمكن أن نغفل السمة المميزة له وهى الجانب الأخلاقى فيه التى تستمد أصالتها من كون الفناء أسمى مراحل التصوف[1] بل هو كما قدمنا كل التصوف .

(ب) متى ظهرت المقدمات الأولى للفناء الأخلاقى :

لا يمكن للباحث أن يغفل المقدمات الأولى للفناء الأخلاقى فالثابت كما قدمنا أن البدايات الحقيقية للفناء كانت قد ظهرت مع الزهاد الأول فى القرنين الأول والثانى الهجريين بل لقد أرجعنا فى « الفصل الأول » جذور الفناء إلى ما جاء فى سيرة حياة محمد ﷺ الروحية وما ذكر عن تعبده وتحنثه فى غار حراء واعتزاله حياة اللهو واللعب وهذا الرأى متفق مع رأى أستاذنا . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى وهو الرأى الذى يرجع دروب المجاهدات والرياضات والأحوال كالغيبة والفناء فى مناجاة الله إلى صورة حياة الاعتزال والتعبد التى عاشها الرسول ﷺ .

يقول « لقد كانت حياة النبى ﷺ فى غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل فى المأكل والمشرب وتأمل فى الكون صورة أولى للحياة التى سيحياها فيما بعد الزهاد والصوفية والتى أخضعوا أنفسهم فيها لدروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال كالغيبة والفناء فى مناجاة الله والتى هى ثمرة الخلوة »[2] .

كل هذه الأسس الضرورية للوصول إلى الحال الأخلاقية التى يجب أن يكون عليها السالك كى يظفر بالوصول وإيمانا منا بهذه المقدمات فإنه لابد لنا أن نشير إلى وجود أسس وجذور عميقة للفناء الأخلاقى عند الزهاد فى القرنين الأولين للهجرة ولقد امتدت هذه الجذور شأنها شأن امتداد حال الفناء لتصل إلى الصوفية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين .

---

(١) يقول ابن خلدون فى مقدمته « صـ ٣٧٠ عن التصوف » هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى صـ ٥١ .

فحال الفناء عن الآلام الذى ظهر مع رابعة العدوية وتطور فيما بعد ليشكل شكلا من أشكال الفناء المبكر محمل فى ثناياه أعظم القيم الأخلاقية . وذلك أن هؤلاء الزهاد قد استهانوا بكل أنواع الآلام وتحملوا شتى صنوفه إيمانا منهم بالله وحبا له وطاعة لأوامره وامتثالاً لمحبته وهذه كلها قيم أخلاقية ولاشك فهى تؤدى إلى سكينة النفس وعدم فزعها أو سرعة جزعها .

ولاشك أن هذه كلها تعتبر مقدمات لنظرية أخلاقية فى الفناء فزهاد الفناء كانت لهم غاية وغايتهم كانت تتمثل فى الوصول بالنفس إلى منتهى كمالها وهذا الكمال فى حد ذاته يعتبر الغاية السامية لحال الفناء فى شكله المتطور والذى ظهر فيما بعد ولقد علمنا أن النفس لا يمكنها أن تبلغ كمالها ببساطة ويسر بل لابد من الاشتداد عليها وقتل شهواتها ، وهو ما يتفق عليه معظم المعتدلين « فإن طريق الله تعالى لا تنال إلا بقتل الأنفس وذبحها بسيف المجاهدة والمخالفة »[1] .

هذا – ولأن هؤلاء جميعًا – قد فطنوا إلى أن الأخلاق غريزية فى الإنسان وجبلة فيه وأنها ذات جانبين متناقضين فمنها ما يحمد ويقبل ومنها ما يذم ويرفض فقد فطنوا إلى أن شفافية النفس تزداد وتضطرد مع ازدياد تحليها بالأخلاق المحمودة وأن إظلامها وحجبها يضطرد مع تمسكها بمذموم الأخلاق وحقيرها من هنا كان لابد لهم أن يتطهروا من كل ما يحجب النفس حتى تصبح معدة لما هى مقبلة عليه فى طريق الوصول إلى غاية كمالها .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا التفتازانى وهو يترسم الطريق والطريقة ، « تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا ويندرج السالك له فى مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال »[2] .

من هنا يمكن القول أن الفناء وما فيه من مجاهدات طريق أخلاقى تدفع السالك إلى انتقاء ما يضعه على عتبة القرب مع خالقه من سلوك وتصرفات وأفعال .

ونحن لا نضيف جديدا « عندما نقول إن حال الفناء الأخلاقى لا يعدو كونه مقاومة

(١) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ١٥٣ .
(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ٤٥ .

لخطايا النفوس ونوازعها الشريرة – والنفس عند الصوفية تنفرد بمعنى خاص يتوافق والناحية الأخلاقية حيث اعتبروها مجرد مجموعة من الصفات سواء أكانت فطرية أم مكتسبة .

وهكذا كان من الممكن للسالك أن ينقى نوازعه الفطرية – وهو ما يعيدنا إلى القول – بنظرية التخلى من أجل التحلى وبين هذين الموقفين المجاهدة[١] والاشتداد على النفس وصولا بها إلى كمالها الأخلاقى وسموها الروحى .

(جـ) الفناء الأخلاقى وسماته :

هذا ونضيف أن طريق الوصول أحوال ومقامات ولا يمكن للسالك أن يتقدم خطوة واحدة إلا إذا قطع الخطوة السابقة عليه .

ولذا كان من الطبيعى أن يسير الصوفية على سلم من الأخلاق الارتقائية وإذا ما أمعنا التفكر فى هذه المقامات لوجدناها سلسلة ضرورية غير منفصلة الحلقات كل حلقة منها لازمة لوجود الحلقة التى تليها .

فالسالك إلى الله دائب الانتقال بين حلقة وأخرى من حلقات السلسلة إلى أن يتوج جهاده بالفناء . فالفناء هو الوجه السلبى للبقاء بالله ولا يتم البقاء بالله إلا بالفناء عن النفس كما لا يتم الفناء هكذا فجأة وبدون مقدمات . شأنه فى ذلك شأن الوصول إلى البقاء بالله فهذا الوصول لا يتم بضربة فنائية مباغتة إذ لا يمكن أن تتم هذه الضربة طالما بقيت النفس مغمورة بغرائزها ونوازعها الشريرة غارقة فى جموحها راكبة هواها .

والواصلون إلى الحق متحلون بصفات متعددة – أولها أنهم تائبون – والتائبون مطيعون وعن المخالفات معرضون وبالموافقات متمسكون – « فالتوبة النصوح لا تبقى على صاحبها أثرا من المعصية سرا لا جهرا »[٢] .

---

(١) جاء فى الرسالة القشيرية صـ ٥٣ « واعلم أن أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوف وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير انهماك فى الشهوات وامتناع عن الطاعات فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى وإذا حرنت عند القيام بالموافقات وجب سوقها على خلاف الهوى وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتخمد نيرانه برفق فإذا استحلت شراب الرعونة . فمن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها بحقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها .

(٢) الرسالة القشيرية : صـ ٥١ يراجع : ما قاله المحاسبى فى مقامات الطريق إلى الله أساس العبادة الورع وأساس الورع التقوى وأساس التقوى محاسبة النفس وأساس المحاسبة الخوف والرجاء . راجع تذكرة الأولياء ، ص ٢٢٦ .

وتكون التوبة بذلك خير تمهيد للتخلى أو مدخلا طبيعيا إلى التخلية أو ما اصطلحنا على تسميته الجانب السلبى للفناء وإذن فمن لا توبة له لا تصح له الإنابة ومن لا ورع له لا يصح له الزهد[1] .

وهكذا تكون هذه هى الموصلات الحقيقية إلى حالة الفناء أو إن شئنا قلنا إنها جميعا تشترك فى صنع جانبه السلبى ولعل أعلى مراحل الفناء الأخلاقى هو ذلك النوع الذى تفنى فى الإرادة ويسقط فيه التدبير فلا يعود للسالك اختيار ولا تدبير وإنما التدبير لله جل شأنه ولا يعنى هذا أن هذا النوع من الفناء سلب بحت بل هو يحوى فى صميم سلبيته إيجابية رائعة تلك الإيجابية التى تتجلى فى الرضا المطلق بالاختيار الإلهى والتسليم الخالص – لتدبيره جل شأنه .

بذلك يمكن القول بمقدمات أساسية لنظرية فى الإرادة الخيرة أو الفناء فى الإرادة الخيرة إن صح القول .

وقبل أن نتوسع فى شرح ما أوجزنا من سمات الفناء الأخلاقى فإنه يجب أن نتساءل عن إمكان وجود مثل هذه المقدمات النظرية لدى صوفية الشطح باعتبار أن أبا يزيد البسطامى أحد فحولهم أول من أفاض فى الكلام عن الفناء والبقاء .

كما يجب أن نتساءل أيضا عن المدى الذى وصلت إليه عند المعتدلين من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين وهل امتد أثرها لتشمل فلاسفة الصوفية أم بقيت قاصرة على المعتدلين منهم ؟

(د) الفناء ضد صوفية الشطح ومتفلسفة الصوفية :

مما لا شك فيه أن فناء الصوفية الشاطحين كان نوعا خاصا من الفناء لأنه تميز بإطلاق العنان لحرية جامحة تضرب بعنف حدود كل ما هو دينى أو أخلاقى أو متوافق والفطرة السليمة وهم قد أفاضوا فى الأقوال التى أخذت عليهم باعتبارها مسلكا غير أخلاقى ، ولكننا نرى فى الاتجاهات التى تحكم على فناء الشاطحين وفلاسفة الصوفية – بأنه يبتعد

---

(١) الرسالة القشيرية : صـ ٣٤ .

عن المثل الأخلاقية ويخلط بين الخير والشر أو يلحق الشر بالخير[١] غلوا فى التفسير بل لربما قد تم تجاهل أو إغفال الكثير من الأقوال التى جاءت على لسان أصحاب هذا الاتجاه الشاطح أو الفلسفى مما أدى إلى إهدار الكثير مما يضاف إلى مذاهبهم .

يشير د . توفيق الطويل إلى أن تجربة الاتحاد عند البسطامى أو الحلول عند الحلاج أو وحدة الوجود عند ابن عربى « إن هى إلا تجربة روحية ترتد فى مقدماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس فى كل زمان ومكان »[٢] .

ورأى د . الطويل « فيه بعض الإنصاف لأصحاب هذا الاتجاه رغم أنه من المآخذ على أقوالهم – فالحلاج يصف ما يعترى السالك من اضطراب وما يحجب نفسه فى الأوقات المختلفة باعتبار أن ما يشعر به السالك من ضياع وفقد إنما يحدث دون دخل للصوفى فيه كما أن الله يلازم العبد فى كل أحواله وأوقاته وما تمر طرفة عين إلا وهى ملاء بالله وهذا أحد المبادئ الأخلاقية التى يعتصم بها الصوفى .

يقول الحلاج :

والـــرب بينهـــــم فـى كل منقـلب   محـل حالاتهـــم فى كل ســـاعات
وما خلوا منـــــه طرفة العــــين لـو   عملوا وما خلا منهمفى كل أوقات[٣]

ولا شك أيضا أن الحلاج قد عرف فى فنائه مبدأ من المبادئ الاخلاقية التى سادت لدى جمهرة الصوفية المعتدلين وهو مبدأ الرضا والتسليم بالاختيار بل هو يرى أن اختياره لاحق على اختيار الله له وبدونه لا يتم للحلاج اختيار يقول :

انى لراض بما يرضيك من تلفى   يا قاتلى ولمـــا يختار أختــار[٤]

وواضح أن كلمة (تلفى) تعنى الفناء الذى يتم فيه ذوبان الذات وتلاشى الصفات

---

(١) راجع د .أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية – دار المعارف – القاهرة ١٩٦٩ م صـ ٢٠٩ . يقول د . أحمد صبحى « ولا أثر يصون الأخلاقية فيما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلاج بل لعل فى بعض ما صدر عنه من أقوال ما يجافى كل قيمة خلقية » وفى صـ ٢١٢ يضيف « وغنى عن البيان أن نظرية كهذه – يقصد نظرية وحدة الوجود تلغى القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسير علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه وماله بعد الممات تفسيرًا وجوديا بحتا لا أثر للأخلاقية فيه « وفى صـ ٢١٥ يتحدث عن نظرية الإنسان الكامل فيقول « وليس من مبرر للا سترسال فى سائر جوانب هذه النظرية فما سبق يكفى للدلالة على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا الأخلاق » .

(٢) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية الطبعة الثانية – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٦٧ ، صـ ١٤٣ .

(٣) الحلاج : الطواسين . مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : صـ ١٤٧ .

(٤) المرجع نفسه : صـ ١٣١ .

لذلك فإن كلمة (قاتلى) تشير إلى إفناء الذات وسلب صفاتها بمحض العناية الإلهية كما أن فناء الحلاج يكون بدون هدف بل لعله اختار طريق الفناء من أجل غاية أخلاقية سامية وهو لاشك قد اعتبر جسده حائلاً وحجابا يحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف الأخلاقى ولذا كان عليه أن يتخلى بكل الوسائل الروحية من هذا الحجاب وهو فى حال فنائه يرى ضرورة محو الذات والتخلى عن صفاتها من أجل اكتساب صفات أسمى وأقدس .

إن عندى محو ذاتى   من أجل المكرمـات
وبقائـى فى صفاتى   من قبيح السيئات[1]

وواضح أن المكرمات التى يقصدها الحلاج ما هى إلا الصفات المحمودة التى يكتسبها السالك على طريق الفناء بعد اجتياز مرحلة التخلى ، وهو يؤكد لنا هذه الوجهة من النظر فى البيت الأخير الذى يعلن فيه أن البقاء فى الصفات البشرية هو من أقبح ما يتصف به الصوفى الفنانى .

كما هذا هو من الجانب الأخلاقى الذى تمسك به الحلاج حال فنائه أما عن حال – أبى يزيد فنحن نرى أنه لم يتناس فى فنائه أن يلتزم ببعض المبادئ الأخلاقية العامة ..

فالشهوة أو ما يعرف بالغرائز هى عنده مما يحول بين المرء ومعرفة نفسه . ومعرفة النفس ضرورة لمن أراد الفناء فقد أوضحنا فيما سبق أن النفس عدم ويجب أن تكون معرفتها على هذا النحو وهذا يعيد إلى الأذهان المبدأ الصوفى القائل أن من عرف نفسه عرف ربه يقول – أبو يزيد – « لا يعرف نفسه من صحبته شهوة »[2] كما يؤكد أبو يزيد على ضرورة التزام العبد بتمام عبوديته حال الفناء ، وذلك بدوام تذكر الصفات والعلل التى تسبغ على السالك صفة العبودية وتمنعه من الامتزاج بالإلهية ، وفى هذا ما يؤكد إدراك هذا الصوفى لوجود فاصل جوهرى يفصل بين العبد والرب أو بين الخالق والمخلوق كما يدرك قيام هوة واسعة بين صفات الألوهية وصفات البشرية – يقول «من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازمًا بجوارحه على آداب العبودية وسره فى مشاهدة الحق – فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته »[3] .

(١) المرجع نفسه :صـ ١٢٤ .
(٢) طبقات الصوفية : ص ٧٠ .
(٣) شطحات الصوفية : ص ١٩٨٣ .

وكنتيجة لهذا فنحن نعتقد أن النتائج التى توصل إليها أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى – فيما يتعلق بقواعد السلوك عند ابن عطاء الله هى من النتائج الهامة التى يمكن توسيع نطاقها كى تنطبق على الغالبية العظمى من الصوفية سواء كانوا معتدلين أو شاطحين أو فلاسفة .

يقول أستاذنا الجليل ملخصا هذه النتائج « سبق تدبير الله للإنسان منذ الأزل لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله – ليس الإنسان خالقا لأفعاله ما فيها من طاعة ومعصية وإنما خالقها لله » [١] .

ويبدو أن سبق تدبير الإنسان هو نفسه ما اصطلح عليه بنظرية الأمر التكوينى عند ابن عربى وأما المبدأ الثانى فقد عبر عنه الحلاج بقوله يا قتلى ولما يختار أختار[٢] .

ولاشك أن هذا النوع من الفناء قد اتسم بغاية أخلاقية هى البقاء فى الله والأنس بقرب المحبوب يقول د . الطويل موضحًا هذا المعنى « أريد الفناء عن كل ما سوى الله والبقاء بالله وحده وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ويرى جماله فى قلبه ويستشعر السعادة العظمى بالفناء »[٣] .

كما أننا إذا حاولنا تلمس مبادئ أخلاقية فى نظرية الإنسان الكامل فإننا لابد سنعثر على الكثير من المبادئ – ومهما جعلت هذه النظرية من الإنسان كمالاً وجوديًا[٤] . ومهما قيل من أن هذا الكمال الوجودى يحوى بدرجة متساوية النقص والكمال – والخير والشر – فإن الرد يبقى حاسمًا على المتأولين لأن هذه النظرية ولاشك قد احتفظت بفاصل حاسم بين الفضيلة والرذيلة – ذلك أنها ترى ضرورة انسلاخ النفس عن صفاتها الخسيسة .

يقول الجيلى : والعارف إذا فنى فى الله الفناء الثالث وانمحق وانسحق قد قامت به قيامته الصغرى فذلك مآله يوم الدين [٥] .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٨٨ .
(٢) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية :ص ١٤٢ .
(٣) الفلسفة الخلقية : ص ١٤٢ .
(٤) الإنسان الكامل فى معرفه الأواخر والأوائل : جـ ٢ ، ص ٧٢ .
(٥) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٦٩ ، ٧٠ .

وهذا الفناء كما يقصد الجيلى يهدف إلى التحقق بالحقائق الإلهية وانقطاع حكم إبليس عن المولى .

ونخلص إلى أن الصفات البشرية هى منبع الشرور والآثام والتخلص منها طريق أخلاقى لا يضارع ولذا فالأصول الأخلاقية للتصوف قد توفرت بالفعل فى هذه النظريات رغم ما شابها من غلو وإسراف .

(هـ) الفناء ومقامات الطريق إلى الله :

إذا سلمنا أن الطريق إلى الله لا تنال إلا بالفناء فيه جل شأنه وإذا كان الفناء ذا وجهين متلازمين هما التحلى والتخلى الذين لا غنى عنهما للفناء الأمثل – فإن التوبة هى ولاشك مرحلة التخلى الدائم والدائب باعتبارها توبة وانقطاعا عما سوى الحق وذهولا وإعراضًا عن الدنيا وبعدا عن أدرانها وآثامها وهى كما يقول القشيرى « أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين »(١) .

والمتأمل لهذه المقدمة القصيرة يلاحظ على الفور أن هذه الكلمات نفسها قد استخدمت عند حديثنا عن الفناء الأخلاقى فى مواضع سابقة فى هذا البحث إذن فالعلاقة قائمة بين الفناء باعتباره وسيلة إلى البقاء والتوبة باعتبارها وسيلة لغايتها المتمثلة فى الفناء ولسنا نبالغ أن قلنا أن التوبة فناء توبة لأن كلا منهما له نفس الخصائص « يقول أبو يعقوب يوسف السوسى » التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله(٢) .

فإذا كان الفناء فضلا من الله على العبد فكذلك تكون التوبة فهى ليست اختيارا للسالك ولكنها اختيار عليه قال رجل لرابعة العدوية « إنى قد أكثرت من الذنوب فلو تبت هل يتوب على فقالت لا بل لو تاب عليك لتبت »(٣) .

﴿يتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾(٤) .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٩ .

(٢) اللمع : ص ٦٨ .

(٣) الرسالة : ص ٥٢ .

(٤) سورة التوبة : الآية : ١٥ .

يقول إبن قيم الجوزيه : فى مدارج السالكين الجزء الأول ص ٣١٢ « وتوبة العبد إلى الله محفوفة بتوبة من الله عليه قبلها وتوبة منه بعدها فتوبته بين توبتين من ربه .

إلى جانب كون التوبة فضلا إلهيا فإنها كما قدمنا تمثل الجانب السلبى للفناء فهى رجوع عن أفعال للسالك خرج بها عن الأصول الأخلاقية والدينية فأصابه الندم على القيام بها .

وهى أيضًا رفض تام لكل خليقة تذم أو يحقر صاحبها إن هو تخلق بها كما أنها تنقية للقلب سرا وعلانية وانصراف عن كل ما يمكن أن يشغل المريد أو يصرفه ويعوقه عن البقاء فى قرب حبيبه – وقد سئل أبو الحسن النورى عن التوبة فقال « التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى »[1] .

ويقول قاسم غنى « يجب أن يدخل التائب مقام الاستغراق أى الفناء »[2] .

والتوبة إلى جانب ما تقدم نسيان للذنب وفناء للصفة فلا يقوم وصف أو تصمد صفة فى حضرة الخالق بل إنه لا يقوم فعل أو يبقى عمل جسمانى لما يتعلق بالجسد من انحطاط وخسة وولع بالشرور والآثام .

يقول جلال الدين الرومى .

« يا من أخبارك غير عالمة بالمخبرين ، توبتك أقبح من ذنبك

فطريق الفناء إنما هو طرق آخر ، لأن التنبه معصية أخرى »[3] .

ويقول الجنيد فى هذا المعنى .

إذا قلت ما أذنبت قالت مجيبة : حياتك ذنب لا يقاس به ذنب[4] .

وقال موسى عليه السلام فى حال بقاء الصفة ﴿تبت إليك﴾[5] راجيا من ربه أن يسبغ عليه نعمة زوال صفاته فهو يتوب إلى الله من فرط إحساسه بكثافة الصفات البشرية وغربتها فى حضرة الحبيب . والتوبة شأنها شأن الفناء رفض لكل حجاب يحجب السالك أو يحول بينه وبين مولاه . وأعظم حجب النفس كما يصورها صوفية المسلمين هو الجسد ذلك القالب البشرى الخسيس الذى يدنس الروح ويحول بينها وبين خالقها ومن هنا كان

(١) اللمع : ص ٦٨ .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٣) المرجع السابق : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٤) كشف المحجوب : جـ ١ ص ٥٣٨ .
(٥) سورة الأعراف : الآية : ١٤٣ .

لابد للسالك كى تتمكن النفس من ارتقاء مقامات الطريق أن يخلع عن نفسه قالبها البشرى المعتم .

وقد أشار الشيخ إبراهيم الدسوقى إلى هذا المعنى عندما قال « ارفض كل ما يحجبك عن مولاك فإن كل ما دون الله باطل وتجرد من قالبك إلى قلبك »(١) .

ويقول أيضًا توبة الخواص محو لكل ما سوى الله تعالى »(٢) .

وإذا علمنا أن الفناء عن الفناء هو أعلى مراحل الفناء فإن التوبة من التوبة هى أعلى مراحل التوبة لمن استغرقه النظر إلى ربه ومنعه هذا الاستغراق من الاشتغال بأمور نفسه ، اكتمل فناؤه ، وتوبته بل ووصلت إلى أعلى مراحلها قال الأنصارى » فكمال توبته - يقصد السالك دوام شغله بربه حتى ينسى توبته »(٣) .

ونحن نرى أن هذا النوع من الفناء هو أشدها إغراقا فى التخلص من حجب النفس وأنصعها شفافية . إذ عندما يظن السالك أن العالم المادى لا يتسع له وأنه ليس مجالاً لاستيعابه بل يكاد لوجوده فيه يختنق به فلا يصبح وله ملاذ إلا الفرار إلى نفسه وإذا بها هى الأخرى - ضائقة به وضائقا بها مما يشوبها لرداءة معدنها وانغماسها فى الآثام والشرور اختلاطها أو مخالطتها للجسد الذى شكل أعظم حجبها إذن فالملاذ الوحيد هو الفرار إلى الخالق جل شأنه - قال تعالى ﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم﴾(٤) .

وقد لاحظنا هنا أن النفس لا تقل عن الجسد باعتباره حجابا كثيفا يحول بين العبد وربه فهى الأخرى حجاب قد يكون أشد من الجسد وأكثر منه ظلمة .

ولذلك كان سعى صوفية الفناء للخلاص من حجاب الجسد والنفس معا ليحظوا بأسمى مراحل الحال - يحكى عن أبى يزيد أنه قال« رأيت ربى عز وجل فى المنام فقلت - كيف أجدك - قال فارق نفسك بخطوة »(٥) .

---

(١) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ١٤٤ .
(٢) المرجع السابق : جـ ١ ص ١٤٤ .
(٣) الرسالة القشيرية : شرح الأنصارى بالهامش : ص ٥١ .
(٤) سورة التوبة : الآية ١١٨ .
(٥) الرسالة القشيرية : ص ٥٥ .

وهكذا لا يمكن لنا الفصل بين فناء وتوبة أو بين توبة وفناء ولا يصح الفناء دون توبة ولا تكتمل التوبة دون الفناء ويبقى أن نتساءل عن المدى الأخلاقى الذى تصبغ به التوبة حال الفناء – بما فيها من صيغة أخلاقية ؟

وللإجابة على هذا التساؤل نقول إن للتوبة أسبابا – وأسبابها تتعلق بما يخطر بالقلب من دعوة إلى الحق – وهى انتباه عن الغفلة والتراخى وإدراك عميق – ينتاب السالك يذكره بالجفوة التى بينه وبين خالقه ويبصره بما فى أفعاله من شر ومعصية وعناد وفساد .

وهى أيضا إنصات خارق لصوت الباطن واستجابة فورية لزواجر الحق وانصياع لما يمليه الضمير الدينى والأخلاقى ، بحيث يمكن ضبط كل ما يصدر عن البدن من أفعال فيصلح وتصلح – جميع أعضائه بموافقة الشريعة موافقة تامة ومطلقة – جاء فى الخبر « إن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح جميع الجسد وإذا فسدت فسد جميع البدن ألا وهى القلب »[1] .

وإذا كان القلب هو موطن الإصرار على التوبة فعليه تنعقد الآمال فى الوصول إلى توبة نصوح لا يعقبها عودة إلى المعاصى أبدًا .

وبالقلب صلاح العبد وفناؤه كما قدمنا – فإن انقشعت عنه الظلمات قاد صاحبه إلى بهاء النور الربانى وأبعده عن الشر والشرك والآثام وعصمه من كل ذنب ونفره من كل رذيلة وإن – غرق فى الظلمات عاث صاحبه فى الأرض فسادا وضل طريقه .

وقد اعتبر الصوفية أن القلب وعاء له مخرجان يخرج من أحدهما الخير ومن الثانى يخرج الشر وهم قد أغلقوا دون الشر كل باب بالمجاهدة ثم هم قد محوا كل أثر له بالتوبة النصوح التى لا تبقى ولا تذر ، إذ هى تجرد السالك من كل فعل أو حركة أو رغبة وهى تقتل كل شهوة وتنفر من كل غريزة وضيعة وتصقل النفس بما تصبو إليه من رفعة وكمال .

يقول الشاذلى « لن يصل العبد إلى ربه ومعه شهوة من شهواته ولا مشيئة من مشيئاته »[2] .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٩ ، متفق عليه من حديث ابن بشير الإحياء ، جـ ٤ .
(٢) الطبقات الكبرى : جـ ٢ ص ٩ .

ويقول إبراهيم الدسوقى « أما توبة السالك .. فتحدث عن انتقال نفسى يتم بعده استحضار الله فى كل خطوة من الخطوات وآية ذلك عصيان النفس أو إماتتها »[1] .

وهنا لا نملك إلا أن نسلم بأن التوبة فى حقيقتها ما هى إلا فناء للإرادة وإسقاط التدبير . وهى على هذا النحو إمعان فى التمسك بكل ما هو خلقى والبعد عن كل ما من شأنه أن يكون شوب كدره ، إنها ذلك الجانب من الفناء الذى يبرر العرض النفسى الناشئ من الصراع الدائم بين الخير والشر ذلك الصراع الذى يضطرم فى باطن السالك ولا يكف عن الغليان إلى أن تنتصر دواعى الخير وتقوم بعملها فى تطويع السلوك وتهذيب النفس .

إن التوبة الأخلاقية كما يقول الغزالى « خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء » .

وقد حاول القوم من الصوفية المعتدلين تقسيم التوبة إلى أقسام وتصنيفها إلى مراتب ، ومهما يكن الأمر فكل أقسام التوبة إصرار على التخلى والترك والبعد عن الذنوب كبيرها وصغيرها إلا أن أعلى مراحل التوبة وأعظمها ، توبة الخواص الذين دام شغلهم بالله فتكون من الغفلة عن حضور القلب مع الله « فتائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب من رؤية الحسنات والطاعات »[2] .

وشتان بين تائب وتائب ، والمعنى الأخير يبرز كم يكون السالك شديد الحس مزهدًا بالرجاء بالغ الشفافية .

فالتوبة الخالصة هى توبة من النفس إلى بارئها ، أو هى فناء عن النفس إلى الحق وهى درجة المحبة التى هى فناء عن رؤية المقامات والأحوال وتبرى من الحول والقوة وخضوع تام للإرادة الإلهية فقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه فى الأحوال كيف يشاء [3] .

ولكن تثور هنا مجموعة من الأسئلة التى تستوجب الإيضاح وهى على النحو التالى :

هل سلب الإرادة عن السالك يؤدى إلى القول باستواء الفعل الخير والفعل الشرير باعتبارهما صادرين عن الله ؟

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٤ .
(٢) اللمع ، ص ٦٩ .
(٣) راجع إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٦ .

وهل يؤدى سلب الإرادة أيضًا إلى أى معنى من معانى إسقاط التكاليف ؟
أم أنه فناء عن الحظوظ فى الموافقات دون المعاصى والمخالفات ؟

والحقيقة أن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن فى شرح ذلك المعنى الأخير من معانى التوبة وهو الذى أدى بنا إلى اعتبارها إسقاطا للتدبير وفناء عن الإرادة .

ولابد لنا قبل أن نعمد إلى شرح الفناء باعتباره إسقاطا للتدبير أن نشير إلى ارتباط التوبة بمقامات أخلاقية أخرى تضفى عليها سموا روحيا وتجعل من الفناء المعتدل أرقى الاتجاهات – الروحية والأخلاقية المعاصرة .

يقول ابن عطاء الله السكندرى « فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهى التوبة ، والزهد ، والصبر ، والشكر ، والخوف ، والرضا ، والرجاء ، والتوكل ، والمحبة ، ولا يصح كل واحدة – من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار[1] .

والارتباط واضح بين هذه المقامات إذ هى شروط أساسية وموصلات ضرورية ولا غنى عنها فى طريق العبودية الكاملة لله ، تلك العبودية التى لا تتنازع الله حقا من حقوقه وأول هذه – الحقوق الإيمان بمطلق التدبير لله وحده جل شأنه .

ومما لا شك فيه أن المعانى الحقيقية لهذه المقامات لا تخرج عن معنى الفناء فالزهد مثلا هو تمام الثقة بالله وهى مصاحبة لتعظيمه جل شأنه واستصغار لكل خليقة .

هذا النوع من الزهد يمحو كل أمل للسالك فى الدنيا بل يمحو من قلبه كل ما يشغله عن خالقه ويفنيه عما سواه . وقد سئل الجنيد عن الزهد فقال « استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب »[2] .

والزهد شأنه شأن التوبة والفناء إماتة للنفس وعزل لها بل إن الفناء عن النفس أو الزهد فيها هو السبيل إلى الفناء عن الدنيا فلن يصل السالك ومعه شىء من نفسه – وكيف لا ؟ والنفس منبع الشهوات وأصل كل رذيلة قال رجل لذى النون المصرى متى أزهد فى الدنيا فقال : « إذا زهدت فى نفسك »[3] .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير مطبعة صبيح القاهرة :١٩٧٠ ص ١٣ .
(٢) الرسالة القشيرية : ص ٣٤ .
(٣) الرسالة القشيرية : ص ٦١ .

وأعلى مراحل الزهد كما يراها الشبلى هى الفناء عما سوى الله تعالى وقد أشار إلى هذا المعنى عندما قال « أن تزهد فيما سوى الله تعالى » [1] .

ومن الغريب أننا نجد العلاقة واضحة بين الزهد والفناء عند الصوفى الشاطح أبو اليزيد البسطامى ذلك أنه جعل من زهده مراحل وأيامًا ففى المرحلة الأولى أسقط الدنيويات وفى الثانية أسقط الأخرويات وفى الثالثة أسقط ما سوى الله وفنى عن كل شىء فى الوجود عداه .

أما المرحلة الرابعة وهى أعلى المراحل جميعًا فلم يبق له سوى الله جل شأنه . يقول « كنت ثلاثة أيام فى الزهد فلما كان اليوم الرابع خرجت من اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها واليوم الثانى زهدت فى الآخرة وما فيها واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله ، فلما كان اليوم الرابع لم يبق سوى الله ... »[2] .

أو ليس هذا فناء ؟ بل الفناء أو ليست هذه عبودية ؟ بل تمام العبودية لله وحده جل شأنه .

(و) **الفناء وإسقاط التدبير :**

قلنا عند حديثنا عن علاقة التوبة بالفناء أن التوبة باعتبارها مرحلة التخلى الدائم والدائب عن كل ما يشوب النفس ، وأن مقامات اليقين لا تصح لسالك إلا بإسقاط التدبير مع الله ذلك أنه لا يصح تدبير لمن لم يدبر أمر نفسه بل إن التدبير فى هذه الحالة يكون تناقضًا مع الإرادة التى سبقت كل إرادة وهى الإرادة التى أرادت كون العبد قبل أن يكون – فتدبير الله أوجد كل خليقة فى علمه قبل أن يكون أو توجد فى الأعيان ومن هنا يصح القول أن إسقاط التدبير يعنى أنه إذا أراد السالك لنفسه تدبيرًا فليترك هذا التدبير لمن يحسنه فإن الأمور لا تجرى على حسب تدبير العبد ، بل تقع طبقًا لتدبير الخالق ومن هنا يمكن تقديم إسقاط التدبير على أنه حالة روحية سامية مقترنة بثقة عالية وتوكل مطلق على الخالق المدبر جل شأنه ولهذا فهو نوع من الفناء الذى يصاحبه استسلام تام للقدرة ، ودوران مع رياح القضاء حيثما تدور واظهار للعبودية التامة والكاملة لله وحده وهذا هو الإسقاط للتدبير بجميع أنواعه سواء المذموم منها أو المحمود .

---

(١) اللمع : ص ٤٦٨ .
(٢) اللمع : ص ٤٦٤ .

ذلك أن من لوازم العبودية اسقاط التدبير مع الله بل إن أول الطريق هو التطهر من وجود التدبير .

فإذا علمنا أن التدبير[1] الحق قديم وأن أفعال العباد محدثة وتدبيرها حادث أيضًا فلا يصح إذن أن يضاف القديم إلى المحدث ولا يتفق حكم الأزل مع ما يقترن به من سبق ولازمانية مع العلل وهى حوادث زمانية .

ويعبر إسقاط التدبير تعبيرًا دقيقًا عما فى الفناء من جانب أخلاقى فهو اعتراف مطلق بحدود الله .

يقول الشاذلى « لا تختر من الأمر شيئا واختر ألا تختار وفر من ذلك المختار وفرارك من كل شيء إلى الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وكل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله ليس لك من الأمر شيء ولابد لك منه واسمع وأطع »[2] .

ويصاحب هذا التسليم بأن كل تدبير صادر عن الله فلا حكم يصدرَ عليه من العبد بالسخط أو الرضى ففى هذا المجال لا يقوم للعبد فعل أو انفعال فقد فنى عن الأشياء كلها وامتنع عليه التمييز والتدبير شغلا بما فنى به يقول الهروى « ولا يرى العبد نفسه سخطًا ولا رضى – ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله »[3] .

ويقول ابن عطاء « فبحسب غيبتك عن نفسك وفناءك عنها يبقيك الله به »[4] .

وكمال إسقاط التدبير هو أن يظل الشعور بالعبودية ملازما للسالك بحيث لا تكون – العبودية سلبًا مطلقًا بل هى تبقى على نوع من وعى السالك بهذه العبودية .

وهو وعى يؤكد أن إحساس العبد بعبوديته هو منتهى الحرية ويتفق هذا المعنى مع

---

(١) التدبير : لغة : هو النظر فى الأمور وأواخرها أو هو كما قال الشيخ زروق رضى الله عنه تقدير شئون يكون عليها فى المستقبل بما يخاف أو يرجى بالحكم لا بالتفويض فإن كان مع تفويض – وهو أخروى – فنية خير أو طبيعى فشهوة أو دنيوى فأمنية .

راجع ص ٢٠ : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه : ص ٢١١ – (ومن الأمانة العلمية أن نثبت أن الفضل يرجع إلى أستاذنا أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى أنه أول من تحدث عن نظرية كاملة فى إسقاط التدبير مع الله .

(٢) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ٨ كذلك يراجع ابن عطاء الله السكندرى التنوير فى إسقاط التدبير مصر ١٩٧٠ – من ص ٤ إلى ص ١٩ – راجع أيضًا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١١ .

(٣) الهروى : منازل السائرين : ملحق بنهاية مدارج السالكين ص ٢٤ .

(٤) ابن عطاء : التنوير فى إسقاط التدبير ص ١٩ .

الإحساس الذى لازم « رسول الله ﷺ بعبوديته لله لقوله تعالى : ﴿واذكر عبدنا﴾[1] ووصف الله الرسول بقوله ﴿نعم العبد﴾[2] .

واسقاط التدبير على هذا النحو لا يعنى بأى حال من الأحوال خروج السالك عن صفاته البشرية ودخوله إلى الصفات الإلهية فالفاصل بين النوعين من الصفات يظل بارزًا – وقاطعا فالتبديل والتغيير لا يطرأ على صفة البشرية فهذه صفة أصيلة وصفة وجود وكينونة إنما يلحق التغيير صفات العبد – فبينما تكون البشرية هى الجوهر تكون الصفات عرضًا ، ومن هنا كان إسقاط التدبير فناء يسقط الإرادة ولا يسقط المريد لأن إسقاط كليهما يعنى دخول السالك إلى معانى أخرى مثل الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود .

وهى كلها نظريات لم تنج من النقد سواء من الذين برروا غلوها والتمسوا لها الأعذار أو من الذين هاجموها واعتبروها خروجًا على المعانى الأخلاقية – السامية – وإسقاط التدبير لا يعنى عدم التمييز المطلق بين ما هو خير وما هو شرير إذ قد يتبادر للذهن أنه طالما هناك إذعان واستسلام للتدبير المطلق فلا مجال لوصف الفعل بالخير أو الشر باعتبار كل فعل صادر عن الله أصلا بما يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود التى يرتفع فيها البشرى إلى المستوى الإلهى ولكن يجب أن يفهم من عدم التمييز أن السالك إلى الله عندما تخلص نيته ويصفو قلبه ويتطهر تطهيرًا مطلقا يكون قد تحرر من قيود الوصف وحقق عصمته التى ينالها بقربه من خالقه وطاعته المطلقة له جل شأنه الصوفى المتطهر هناك لا يشاهد إلا الواحد الحق ولا يتصرف إلا فى – موافقته حال صحوته وسكره حال فرقه وجمعه .

كما لا يتأتى له أن يخالف الحق أو يتبع الهوى فالحق مصرفه فى الموافقات حاجبه عن المخالفات ، وهذا معنى ما قال الكلاباذى « إن الأشياء تتوحد له فلا يشهد مخالفة إذ لا يصرفه إلا فى موافقاته »[3] .

وهذا هو معنى الحرية نفسه وما قول القائل لا أبالى امرأة رأيت أم حائطا إلا إشارة صريحة إلى أنه قد تحرر من رق الأغيار كما تحرر من كل شىء فى الدنيا وما فيها بل هو لم يعد أسير العمل من أجل آخرته وحسب بل كل ما يعنى أنه قد أصبح عبدًا خالص

(١) سورة ص : آية ٤١ .
(٢) سورة ص : آية ٣٠ .
(٣) الكلاباذى ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، مكتبة – الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٩م ص ١٥١ .

العبودية لله وحده قد تحرر من الدرهم والدينار واستوى عنده حجرها ومدرها وخلصت سريرته وتطهرت من الجاه والمال والسلطان والشهوات وهذا هو عين ما قصده حارثة حين قال « عزفت نفسى عن الدنيا فاستوى عندى حجرها وذهبها »[1] .

وبهذه النظرة تمكن الصوفية من السيطرة التامة على الشهوات التى تهبط بالإنسان إلى مراتب الحيوانية وكيف لا وقد أبصروا المرأة حائطًا وأبصروا الذهب حجرًا وبدت الدنيا لهم جيفة قذرة .

ولكن كيف يتأتى للسالك الفانى أن يسترشد فى سلوكه تجاه الموافقات فقط دون المخالفات .؟

والرد على هذا كامن فى إفنائهم لإرادتهم فطالما كان العبد عبدًا مريدًا بقى له البصر قائده إلى ما يشتهى ويريد – وإذا كان البصر حاسة من الحواس البشرية التى لا تدرك إلا كل ما يتعلق بموضوعات العالم الحسى فإن إبقاء المريد عليه يعنى أنه يظل محصورًا داخل النطاق الحسى المتعلق بالغرائز والشهوات .

وهو ما ينفى كل أثر للروحانيات ويشير الشاذلى إلى ذلك بقوله « والإرادة تذهب بالخير رأسا »[2] .

ويأتى فناء الإرادة طمسا على البصر الذى يفسح مجالاً للبصيرة ، فلا مجال للبصر فى عالم البصيرة فالبصيرة لا تتعلق بما هو حادث فمجالها كل ما هو قديم وأزلى ومطلق ومعانيها ومدركاتها روحانية لطيفة وهى تناقض تماما كل ما يتعلق بالبصر .

ولذلك قد ينشب الصراع بين البصر والبصيرة فمن اشتغل بخدمة باطنه وتقويمه قويت بصيرته على بصره فطمسته وعزلته تماما فلا يبقى منه إلا ما يخدم البصيرة وإن حدث العكس اشتغل الإنسان بموضوعات العالم ، طمس على بصيرته ، وأما الفوز فلمن تغلبت بصيرته على بصره .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٠٩

تراجع أحاديث اللمع ص ١٦٥ ، « من حديث البزار بسند ضعيف عن أنس ، والطبرانى ، فى الكبير من حديث أنس بن مالك ، وسنده ضعيف أيضًا .

(٢) إيقاظ الهمم ، ص ٢٣ .

غيبت نظـــرى فى نظر　　وأفنيت عـن كــل فانــــى
حققت ما وجدت غير　　وأمسيت فى الحال هانى[1]

وفى هذا يقول تكون سكينة العبد وهناؤه فى القيام بالطاعات وإتمام التكاليف بحيث لا يكون الفناء حجابا يعوقه عن تأدية فرائضه أو يحول بينه وبين شريعة السماء وشريعة الحق .

ولكن قد يقول قائل كيف يمكن للعبد الفانى حال فنائه أن يحفظ التكاليف ويقوم بها ؟

ولعل من يسأل هذا السؤال يفترض أن الفناء غيبة سكر وظلام دامس – وليس الأمر كذلك فما سلك صوفى دون استرشاد بنور البصيرة ذلك يكشف كل ظلام ويفض كل ستر . كما أن الفناء ليس بالغيبة التامة وليس من شروط الفناء أبدا التخلى عن الأخلاق الإلهية بل كمال الفناء استقصاء السالك لها .

والسالك حال فنائه أشبه بمن دخل بيتا مظلمًا (حال الفناء) فلشدة ظلام هذا البيت لا يشاهد نفسه ومع ذلك فهو لا يفقدها إذ ليس من ضرورة إحساس الإنسان بوجوده أن يشاهد نفسه فالوجود قائم بصرف النظر عن المشاهدة فالبصيرة تميز بدقة بين ما هو حق وما هو باطل فتسلك الطريق إلى الحق وتتجاوز الباطل وذلك بعصمة من الله جل شأنه « فالحق يخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان ومن ظلمات البدعة إلى نور السنة ومن ظلمات الغفلة إلى نور اليقظة إلى نور الحقوق ... ومن ظلمات المعصية إلى نور الطاعة ومن ظلمات الكون إلى نور المكون ومن ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض[2] .

وقال تعالى : ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾[3] .

فهى ثنائية دائمة والعبد دائم الخروج من أحد طرفيها والدخول إلى الطرف الآخر ويكون العبد المعصوم دائم الخروج من الظلمة إلى النور الربانى الذى يفيض عليه فيصرفه

(١) إيقاظ الهمم ، ص ٢٢ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٢٩ .
(٣) سورة البقرة : آية ٢٥٧ .

فى جميع أفعاله ويسمو به إلى أعلى المستويات الروحية ويجعل منه عبدا مطيعًا غير مكبل بآفة الاختيار .

نخلص مما سبق إلى أن صوفية الفناء كانوا حريصين أشد الحرص على تجريد باطنهم من رعونات النفس الخفية والرذائل الغريزية وهذا ولاشك مزيد من الأصالة الأخلاقية – وهى الأصالة التى تسكن بمراقبة السرائر ومحاسبة النفس على كل خاطر من خواطرها أوهاجس من هواجسها فكان حريا بهم أن يتخلوا عن إرادتهم ويسقطوا التدبير والاختيار مع الله .

ويقول الطوسى « الإرادة للعبد وهى من عند الله عطية ... ويعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق بمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى .. قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته لله تعالى وذلك منزل من منازل أهل التوحيد »[١] .

وليست الأخلاق الصوفية بعد هذا وذاك منفصلة عن الواقع ، ولا هى تحلق فى آفاق خيالية فكما أن لها جانبها المثالى المتسامى فلها جانبها العلمى التطبيقى وبين هذين الجانبين توازن فعال .

فهى أخلاق لا تغرق فى الواقع فتتلوث بما فيه من حسيات وتتهاوى بما يخالطه من غرائز . ولا هى تند عن كل واقع فتصبح شيئًا بعيد المنال وتقطع كل صلة بين الأمر الإلهى والتطبيق ، ولكنها ولاشك مزاج بين هذا وذاك فهى تطبيق للجانب النظرى وتسامى بالجانب العملى وحصنها المنيع فى الفناء والبقاء .

وهى أيضًا نظرية فى الإنسان الكامل الذى يتمتع بأسمى ما يمكن أن يضاف إلى البشرية من صفات ترتفع بالسالك إلى مستوى الصفات الإلهية يقول نيكلسون « ولا يكمل للصوفى التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها فتتمثل فيه الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة فإنه لا يكفى أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هى متحلية فى آثار الله عز وجل والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذى لا يسير إلى الله فحسب ، أى

(١) اللمع ، ص ٥٥٢ .

لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب بل يسير إلى الله مع الله وبالله أى يبقى على الدوام فى حالة الوحدة ، فإذا ما رجع إلى الظاهر الذى منه ابتدأ رجع مع الله وكان فى نفسه مجلى للوحدة فى الكثرة وفى حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره والحقيقة دثاره لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم ويقوم فى الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع »[1].

ومما لا شك فيه إن أفضل مقام يقام فيه العبد هو مقام العبودية لأن الإحساس بالعبودية يعنى الاعتراف بأعباء العبد وواجباته تجاه الرب تلك الواجبات التى تعنى الإتيان بالتكاليف دون تقصير والانصياع لأوامره دون انحراف وهو المقام الذى يعى فيه العبد أنه لا يصح أن يدبر لنفسه إذ أن تدبير الله خير وأجدى كما أن تدبير العبد غير جائز مع تدبير الله فما يريده نافذ ولا جدال .

يقول ابن عطاء « اعلم أن أجل مقام أقيم العبد فيه مقام العبودية » [2] ويقول « العبودية ترك التدبير والاختيار مع الربوبية »[3] والاستقامة على العبودية تحمل فى ثناياها عدم الإصرار على الذنب أو مواصلة اقتراف الذنوب بسبب قنوط أو يأس من رحمة الله .

وهذا يعنى وجود صلة دائمة بين العبد والرب ويعنى أيضًا وثوق السالك فى رعاية الله له تلك الرعاية الدائمة التى تتولى تصريف أموره فى كل لحظة .

وهذه الصلة الروحية الدائمة هى أروع ما فى العبودية ذلك أنها تضمن استمرار وجود الضمير الأخلاقى وصحوته ، وتضمن أيضًا عدم اقتراف المعاصى أو المخالفات بالتذرع بسبق الوقوع فى المعاصى فالتوبة دائما قائمة وباب مفتوح أمام كل عاص كى يعود إلى حظيرة الأخلاق وما أروعها من أخلاق تلك التى تتوخى الإرادة الإلهية فى كل فعل وكل حركة .

يقول ابن عطاء الله السكندرى الاستقامة على العبودية لا يناقضها فعل الذنب على

---

(١) The Mystics of Islam; P. 163.
ويراجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٨٢ .
(٢) التنوير فى إسقاط التدبير ، ص ٢٦ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٦ .
راجع ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٩٩ – ١٠٠ .

سلب – الفلتة والهفوة إذا جرى القدر عليه بذلك وإنما يناقضها الإصرار عليه ، فإذا وقع العبد فى ذنب فينبغى أن يبادر إلى التوبة منه ولا ييأس بسبب وقوعه من الاستقامة مع ربه(١) .

هذه الأخلاق بما فيها من سمو وجلال تخلق عبدا حقيقيا – عبدا شفافا ذا قلب قابل لتلقى الأنوار الربانية والفيوضات الإلهية فتنفتح له من المعارف « ما لا عين رأت ولا أذن سمعت » (٢) وتشرق عليه شمس الحقيقة وتمتلىء القلوب بنور اليقين ذلك النور الذى وصفه ابن عطاء قائلا « نور مستودع فى القلوب مدده من النور والوارد فى خزائن الغيوب »(٣) .

وبعد هذا العرض أود أن أضيف – أننى لاحظت أن السالك على طريق الفناء فى التصوف المسيحى يمر بمراحل أخلاقية تهدف إلى تصفية النفس من أدرانها والتخلى عن الصفات التى – تحول بين السالك وتجربة الاتصال ولقد استخدمت ألفاظ من أمثال (الزهد Ascerticism) وقتل النفس أو إماتتها Moritification لتدل على ضرورة اجتياز الطريق الأخلاقى للتحقق بتجربة الاتصال المسيحية وهى التجربة التى يعلن H.D. Lewis أنها ليست اتصالا مباشرًا وأن الادعاء باتصال مباشر مع الله – بالمعنى الحرفى – هو أشبه بالادعاء بوجود دائرة مربعة Square Circle(٤) .

وبالطبع فإن وجود دائرة مربعة أمر مستحيل ، وهذا دليل على استحالة انهيار الفواصل التى تميز بين الخالق ومخلوقاته وبالتالى فإن التمايز والتناقض القائم بين الفعل الخير والفعل الشرير يبقى قائما أيضًا فلا يتأتى للصوفى أن ينسب كل أفعاله سواء فى أكان خيرًا أم شرا إلى الله .

---

(١) الرندى ، شرح الحكم ، جـ ١ ، ص ١١٠ .

(٢) هامش الإحياء ، جـ ٤ ص ٣٠٢ ، من حديث أبى هريرة .

(٣) الرندى ، شرح الحكم ، جـ ١ ، ص ١١٢ ويراجع ، ابن عطاء الله وتصوفه ، الفصل الرابع ص ١٧١ وما بعدها .

(٤) H.D. Lewis; Philosophy of Religion; London; 1975; P. 207

الفصل الرابع

حال الفناء والمعرفة

علاقة الفناء بالمعرفة

تمهيـد :

لا شك أن هناك تلازمًا بين حال الفناء والمعرفة ، وهو تلازم اتضح لنا فى الفصل الأول ، وكذلك فى الفصل الثانى ، ففى الفصل الأول حفلت تعريفات الفناء بجانب معرفى لا غموض فيه ، وكانت لحظة الفناء كما جاء فى الفصل الثانى ملازمة للحظة كشفية ، تسقط فيها كل حجب الذات ، فتحظى القلوب المتطهرة الصافية بفيض من المعارف الإشراقية الربانية .

وهنا يجدر بنا أن نتساءل عن المدى الذى تصل إليه المعرفة فى ارتباطها بحال الفناء ، أو الخصائص التى تجعل من الفناء حالاً معرفيا ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال نقول : إن الفصل بين المعرفة والفناء بالغ الصعوبة ، بل إن التلازم فيما بينهما واضح كل الوضوح ، ولا يدانيه فى وضوحه إلا ارتباط حال الفناء بالبقاء .

فالمعرفة تقع على نهاية سلم طويل ، الطريق إليه مجاهدة وارتقاء درجاته مرتبط بالتطهر والتصفية والانقطاع عما سوى الحق ، فلا يعود الصوفى مشاهدًا فى الوجود إلا حقيقة واحدة ، ويصير ذاهلا عن ذاته مغيبًا عن كل ما يحيط به ، فقد اختطه الحق منه وإن شاء رده إليه فكان عن نفسه فانيًا وبالحق باقيًا – وفى البقاء معرفة والمعرفة أشرف المعارف وأسماها ، أو ليست معرفته جل شأنه ، أنها معرفة لا تتأتى إلا للذين تجردوا عن الحول والقوة ، ووافقوا الله فى أفعالهم ، وحركاتهم ، ولم يفتروا عن ذكره لحظة واحدة .

سئل أبو الحسن الصائغ الدينورى ما المعرفة « فقال رؤية المنة فى كل الأحوال ، والعجز عن أداء شكر النعم من كل الوجوه ، والتبرى من الحول والقوة فى كل شىء »[1] .

(١) طبقات الصوفية ص ٣١٥ .

وقيل للكنانى « من العارف ؟ فقال من يوافق معروفه فى أوامره ولا يخالفه فى شىء من أحواله ويتحبب إليه بمحبة أوليائه ولا يفتر عن ذكره طرفة عين »[1] .

هذا وقد اتضح لنا فى الفصل الثالث أن هذا النوع من المعرفة هو صفة ضرورية للعرفاء على الحقيقة ، أولئك الذين ما ترددوا لحظة واحدة فى تجنب أخلاقهم الدنيئة ، بل وأعلنوا الحرب الضروس على ما يشين النفس ويعكر صفاءها ، وتمردوا على كل آفة من آفاتها ، فامتثلوا للأوامر الإلهية التابعة من صميم قلوبهم فكان من نصيبهم القربى ، وهكذا تكون معرفتهم « صفة من عرف الحق سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله فى معاملاته ، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله فى جميع أحواله وانقطع عن هواجس نفسه »[2] .

يقول الحلاج :

كذا اجتبانى وأدنـــانى وشـرفنى	والكـل بالكـل أوصـــانى وعرفنى
لم يبق فى القلب والأحشـاء جار حة	إلا وأعرفـــه فيهـــا ويعرفنـــى

ويقول :

خاطبنى الحق من جنانى	فكان علمـى على لسـانى
قربنى منــه بعـد بعـد	وخصنى الله واصطفانى[3]

وهكذا تتجه كل جارحة من جوارح الصوفى إلى معرفة الله بعد الفناء فيه والقرب منه بمحض الاصطفاء والاختصاص .

أو ليس هذا فناء ؟ بل فناء الفناء ؟ إنه البقاء فى الله وبالله .

هنا تقرر أن المعرفة « بقاء » – وما دام الأمر كذلك – فإن الفرق بين الفناء والبقاء ، هو تماما كالفرق بين الفناء والمعرفة ، أو بين الفانى والعارف . فالفانى مأخوذ بسطوة الربوبية وعظمة الألوهية يكاد لشدة استغراقه فى مشاهداته الإلهية لا يرى الأشياء كلها

---

(١) طبقات الصوفية ص ٣٧٤ .
(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥٤ .
(٣) أخبار الحلاج مطبعة الجندى ، القاهرة ١٩٧٠ م ص ١٤٠ .

« إلا مع الواحد » أو هى لا تقوم بالواحد الحق . وليس الفانى مستقر فهو دائم الانتقال من حال إلى حال أعلى منها ولن يستقر حاله إلا بالوصول – والوصول مقترن بالبقاء ، والبقاء هو مقام الرسوخ والتمكين ومن هنا يمكن أن نقول إن الفانى فى مرتبة أدنى من العارف وأن البقاء طريق إلى المعرفة .

« والفرق بين الفانى والعارف أن العارف يثبت الأشياء بالله والفانى لا يثبت شيئا سوى الله .

والعارف يقرر القدرة ، والحكمة ، والفانى لا يرى إلا القدرة . والعارف يرى الحق فى الخلق .. والفانى لا يرى إلا الحق ، والعارف فى مقام البقاء والفانى مجذوب فى مقام الفناء ، الفانى سائر والعارف متمكن واصل »[1] .

وإلى جانب كون المعرفة لحظة كشفية لا تتم إلا فى حال الفناء فهى لحظة نورانية ، أو هى إن شئت نور يقذفه الله فى قلب عبده المؤمن . وهذا النور يقوم بعمل الحاسة المستشعرة التى لا تخطئ مطلقًا حيث تميز بين الحق والباطل ، وتفصل هذا عن ذاك فيتمكن العارفون على الحقيقة من متابعة الحق ، ونبذ الباطل يقول « إبراهيم بن أدهم » المعرفة .. ذلك النور الذى أورثه الله قلب عبده المؤمن ، أو هو سراج يكون فى القلب يفرق بين الحق والباطل بين الناسخ والمتشابه »[2] .

ويشترط لكى يحظى السالك بمثل هذا النور المقدس أن يحظى ببصيرة نافذة ، لها القدرة وحدها على أن تبصر هذا النور ، فههنا مجال لا يدخله البصر ولا تلعب فيه الحواس العادية دورا على الإطلاق .

والبصيرة ، وحدها هى القادرة على تلقى البوارق والخطفات النورانية التى تحصل للعارف على الطريق إلى ذلك النور الأعظم الذى يفض الحجب ، ويكشف الأسرار ، وتحصل معه معرفة سامية ، أخص ما يميزها كونها وهبية ، تنزل إلى قلب العبد لا بإرادته هو بل بإرادة الله وإيثاره له على غيره من بنى البشر ، وهذا ما يقصده الفراء حين يقول « من لم يؤثره الله على كل شىء لم يصل إلى قلبه نور المعرفة »[3] .

---

(١) إيقاظ الهمم : ابن عجيبة ص ٢٩٦ .
(٢) طبقات الصوفية ، السلمى ص ٣٢ .
(٣) طبقات الصوفية ص ٥٠٧ .

ويقول الهجويرى فى كشف المحجوب : وأهم الأشياء للعبد فى جميع الأوقات ، والأحوال معرفة الله جل جلاله – ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ « أى ليعرفون » – فكثير من الخلق معرض عن هذا سوى من اصطفاهم الله وخلصهم من ظلمات الدنيا وأحيا قلوبهم به لقوله تعالى ﴿وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس﴾ – يعنى عمر – ﴿كمن مثله فى الظلمات﴾ يعنى أبو جهل فالمعرفة حياة القلب بالحق وإعراض السر عما سوى الحق وقيمة كل امرئ بمعرفته »[1] .

ويقول الشيخ محمد عبده موضحًا طبيعة ذلك النور وكيفية الوصول إليه « ثم لا تزال تظهر تلك الأنوار الشريفة بالمجاهدات والمسارعة فيها وإليها حتى يسطع نور أعظم يكشف عن الحواجز التى تحول دون الناس ودون الوصول إلى هذه العلوم الوهبية »[2] .

وهكذا يمكن القول إن عناصر المعرفة الفنائية متضمنة إلى جانب البصيرة ، والكشف ، طبيعة وهبية لا تنازع ولا يتحقق هذا أو ذاك لا على طريق من التصفية ، الذى يعد وسيلة العارف لقطع الصلة بينه وبين الخلق ، فإذا ما بلغ العبد مقام المعرفة متحليا بروحانياته ، متخليا عن مادياته ، وشهواته ، بعد أن أطال الرياضة ، والعبادة ، واستغرق فى الذكر كان الله كفيلاً بحراسة سره ، فلا يسمح لأى خاطر من الخواطر أن يخطر به ، غير خاطر الحق فهو الخاطر – الوحيد المسموح به ههنا ، فلا شىء يدخل قلب العبد مطلقًا سوى الحق منذ اللحظة التى يفتى فيها العارف بمعروفه ويفسر لنا الهجويرى حديث النبى ﷺ « من عرف نفسه فقد عرف ربه – بأن كل من عرف نفسه عرف الله بالبقاء – ومن الفناء يبطل العقل والصفة وحين لا يكون عين الشىء معقولا فإنه لا يمكن فى معرفته غير التحير »[3] .

ويبدو أن هناك تشابها بين الفناء من حيث صلته بالمعرفة ، فى التصوف الإسلامى ، وما يقابل ذلك فى التصوف اليهودى ، وكذلك فى التصوف المسيحى فيصف لنا Philo Of Alexandria إلهامه بقوله « وأحيانا وعندما كنت أدخل عملى خاويا Empty أحس فجأة أننى قد امتلأت ، أو أصبحت ملاء بالأفكار التى تلقى على بطريقة غير منظورة ، وأنها

(١) كشف المحجوب ، ص جـ ٢ ص ٥٠٩ .
(٢) رسالة التوحيد ، الشيخ محمد عبده ، مكتبة القاهرة الطبعة ١٧ لسنة ١٩٦٠ ص ٩٢ .
(٣) كشف المحجوب ، جـ ٢ ص ٥١٠ .

تغرس فى قادمة من الأعالى وأصبح مأخوذًا بتأثير هذا الإلهام المقدس ، فلا أعرف المكان الذى كنت فيه ولا الناس الذين كانوا حاضرين ، بل لا أعرف نفسى ولا ما كنت أقول أو أكتب ثم أصبح واعيا بثراء الشف أو مستمتعا بنور البصيرة التى هى أشد أنواع البصائر نفاذا .. Most Pentrating Insight(1) .

وتقول القديسة "TERESA" وهى تصف فيض المعارف الإلهية الذى لا يتأتى للعابد المتأمل إلا فى حال الفناء « إن الروح تكون يقظة تمامًا فى حضرة الله ، ولكنها تكون نائمة كلية فيما يتعلق بأشياء هذا العالم ، وفيما يتعلق بنفسها ، وهى تسلب كل إحساس لها أثناء هذه اللحظة »(٢) .

القديسة "TERESA" تعلن أنه فى هذه اللحظة فقد أتيح لها أن تفهم وتعى كيف ترى الأشياء كلها فى الله »(١) . كما يحدثنا القديس INGNATIUS عن تجربته الكشفية فيقول إنه تعلم فى ساعة واحدة ما لا يمكن أن يعلمه له كل أساتذة الأرض أجمعين – وأنه عندما اتحد بالله أمكنه أن يرى ويفهم الحكمة المقدسة فى سر الخلق »(٣) .

ونحن نفهم من هذه المقالات أن هناك تشابها بين عناصر هذه الخبرة الروحية فى التصوف فى الديانات الثلاث إلا أن خبرة الفناء أو الكشف أو المعرفة الفنائية فى التصوف الإسلامى لها من الخصائص الروحية الخاصة ما يضعها فى مرتبة أسمى . ولسوف نناقش هذه الخصائص فيما يلى :

١ – خصائص المعرفة حال الفناء :

تمتاز هذه المعرفة بكونها ذا طابع متعال على الحواس فهى مقام يتجلى فيه الحق على أصفيائه فلا يمكن أن يصمد بشر أمام تجليه فهذا موقف قد دكت له الجبال وصعق له موسى النبى يقول السراج « ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق ولا ذرة منها لأن الكون بما فيه يتلاشى عند ذرة من أول باد من بوادى سطوات عظمته »(٤) .

ومن هنا جاءت صفة الخرس أو الصمت ، وهو الحال الذى غالبًا ما يلازم هذه

---

(١) The Varieties Of Religious Experience; p. 481.
(٢) The Varieties Of Religious Experience; p. 411.
(٣) The Varieties Of Religious Experience; p. 410.
(٤) اللمع ، ص ٥٦ .

اللحظة ، فمن أراد أن تكتب النجاة فليصمت ، ولم لا يصمت والكلمات هنا وسيلة صادقة للتعبير عن حقائق ومشاهدات ربانية .

قال الواسطى « من عرف الله تعالى انقطع بل خرس وانقمع »[(١)] .

ولحظة الكشف العرفانى هى تلك اللحظة التى أوحى الله فيها إلى أنبيائه أن يصمتوا – فلا تصريح هنا بالكلام فالكلام من عالم الخلق وأما المعارف فلمن لدن الحق وليس فى طاقة خلق مهما كان أن يحيط بعلم الحق وهو المعنى الذى عبر عنه النبى ﷺ بقوله : « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » فطالما كان النبى ﷺ فى غيبته كان لسانه أفصح لسان عرفه العرب جميعًا – ولا عجب ألا يتكلم بلسان الله – وعندما حمل من الغيبة إلى الحضرة – أى من الفناء إلى البقاء قال لا قدرة للسانى على كمال الفناء عليك فماذا أقول وقد صرت بلا قول من القول وبلا حال من الحال وكلامى بى أوبك أكون محجوبا بقولى .. »[(٢)] .

ويصمت محمد خشية أن يكون بكلامه محجوبًا ، والصمت الذى يفرض على السالك ناتج عن صفة العجز الملازمة للبشرية فى الحضرة الإلهية ، فههنا يجد العارف نفسه بإزاء حقيقة لا متناهية أزلية ، وخالدة ، يعجز الكون بأسره عن تحمل ذرة واحدة منها فكيف يتأتى للعبد أن يتحملها .

وما من شك أن العارف الفانى يصبح عاجزا عن حمل هذه الحقيقة اللامتناهية يقول الشلبى « حقيقة المعرفة العجز عن المعرفة ، فالشيء الذى لا يبدو للعبد غير العجز فيه يجوز ألا يكون للعبد فى إدراكه بنفسه أكثر من الدعوى » ..[(٣)] .

وصفة أخرى لحال الفناء المصحوب بالمعرفة هو كونه سلبًا خالصًا فى جميع نواحيه ، وهذه خاصية تمثل أحد جوانب الفناء أصلا فقد سبق وأوضحنا أن فى الفناء جانبين أحدهما سلبى يقال له موقف التخلية والآخر إيجابى يقال له موقف التحلية .. ومن هذين الجانبين الأساسين كان الفناء الأخلاقى والفناء المقترن بالمعرفة – والسلب الأخلاقى يكون

---

(١) الرسالة ، ص ١٥٥ .

(٢) كشف المحجوب ، الهجويرى جـ ٢ ، ص ٢٣٨ .

(٣) كشف المحجوب ، الهجويرى جـ ٢ ، ص ٥١٧ .

بقصد اكتساب صفات أخرى محمودة – أما السلب فيقصد به إفراغ المحل الذى سيتلقى العارف الوهبية .

ولن يتأتى هذا السالك إلا إذا خرج عن نفسه ، أو فارقها فلا معرفة لمن بقيت معه حجبه ، والنفس كما قلنا – أشد حجاب ، سئل الشبلى متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟ قال « إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد وذهب الحواس واضمحل الإحساس – وقال – من علامة المعرفة : أن يرى نفسه فى قبضة العزة ويجرى عليه تصاريف القدرة »[1] .

فإذا ما استسلم العبد بعد عناء المجاهدة لتصاريف خالق الكون ، ولم تعد له من إرادة ، ولم يعد له من حس يصل بينه وبين المحدثات ، وإذا ما قطع كل صلة بينه وبين إرادة الهوى ورفض كل استهواء ، حينئذ يكون العبد قد سلب عن نفسه كل آفاتها ، بل هو يصل إلى الحد الذى يسلب فيه نفسه عن نفسه ، وذاته عن ذاته ، فيبقى بلا هو وهذا هو مقام المعرفة المقدس الذى يقوم فيه الله عن أصفى عباده بكل حركاته وسكناته – يحدثنا الجنيد عن العارف فيقول « العارف عبد ذاهب عن نفسه أحرق قلبه نور هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبته ، فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله فهو بالله ، ولله ، ومع الله »[2] .

يصبح العارف إذن عبدًا ربانيا يقول للشيء كن فيكون ، ويكون بالله عارفا ، فقد منح من الأسرار الإلهية والمعارف اللدنية ما من به على عبد من أصفياء عباده لقوله تعالى ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾[3] .

هذا – ولقد اتفق الشاذلى وابن عطاء على أن المعرفة قمة شاهقة ، والوصول إلى هذه القمة كما قدمنا درجات على سلم صاعد ، ولا ينتقل السالك من درجة إلى درجة إلا إذا استوفى شروط الدرجة السابقة ، وأول درجة هى الذكر المقترن بأشغال الجوارح كلها فى خدمته فلا يعود هناك من شاغل إلا ذكره جل شأنه .

وثانى هذه المراتب المحبة المقترنة بتعطش للمعرفة .

(١) اللمع ، ص ٥٧ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ .
(٣) سورة الكهف ، الآية ، ٦٤ .

وثالثها الفناء عن كل شيء بقيام الحق عن السالك فى كل شيء ، وأعلى هذه المراتب جميعًا مرتبة البقاء التى تقترن بظهور الله فى كل شيء شهوده فى كل شيء .

يقول الشاذلى « أول ما يقذفه الله فى قلب عبده الذى يريد أن يصطفيه محبته ، فلا يزال يلهج بذكره .. حتى يحبه الحق فإذا أحبه ، أفناه عن نفسه وغيبه عن حسه فكان سمعه وبصره وجملته ، ثم رده إليه وأبقاه به فعرفه فى كل شيء ورآه قائما بكل شيء ظاهرًا فى كل شيء [1] .

وتحصر هذه المقالة كل العناصر التى رأينا أنه لابد لنا من دراستها كى نظفر بالمعنى الكامل للفناء المعرفى وهى تتفق مع وجهة النظر التى سبق وقدمتها – إلى حد ما – ولنبدأ بدراسة علاقة الذكر بالفناء والمعرفة .

والواقع أن توحيد الغزالى لم يكن إلا كشفًا تتجلى فيه عظمة الأسرار الإلهية على هؤلاء الصوفية الذين فنوا ، ثم أفنوا بالله ثم ردوا بالبقاء إلى القرب منه فصار لهم الفناء مقامًا عرفانيًّا يلزم فيه العارف ربه فى كل أحواله مهما تعاقبت ومهما اختلفت يقول « ذو النون المصرى » إن العارف لا يلزم حالة واحدة وإنما يلزم ربه فى الحالات كلها »[2] .

وخلاصة القول ، أن المعرفة فى جميع درجاتها وأشكالها فناء – والفناء كشف ، واتصال والاتصال صدق ، ويقين ، وأداة المعرفة هى القلب ، أو السريرة ، أو اللطيفة ، وموضوع المعرفة وغايتها « الله » الواحد الحق لا إله إلا هو .

(ب) الذكر وعلاقته ، بالفناء :

قد يتساءل الباحث – وما علاقة الذكر بالفناء ؟

والرد على هذا قائم فى أن القوم قد اعتبروا الذكر خيطًا ذا طرفين لو تمكن السالك من طرفه الأول لأمكنه أن يصل إلى الطرف الثانى فى نهاية الخيط .

وأما الطرف الأول فهو الغفلة عن النفس ، وأما الطرف الثانى أو الغائى فهو الفناء ، ذلك النوع من الفناء الذى يحول بين السالك وعودته إلى نفسه .

يقول جامى فى نفحات الأنس : « وأول مرحلة فى الذكر الغفلة عن النفس ، وآخرها

(١) ايقاظ الهمم ، ص ٢٩٧ .
(٢) طبقات الصوفية ، ص ٢٦ .

فناء الذاكر فى ذكره من غير أن يكون له شعور بذكره ، واستغراق الذاكر فى المذكور بحيث يمتنع عليه الرجوع إلى نفسه »[1] .

كانت هذه علاقة الذكر بالفناء فما علاقته بالمعرفة ؟

وللإجابة على هذا السؤال نقول : إن الذكر غيبة الذاكر بذكره ، والمعرفة لها موضوع واحد هو الحق ، ووصف الحق كما قدمنا لا يحتمل أى فكر ، ولا يتم هذا الوصف إلا بالذكر فالذكر ركن قوى فى طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمده فى هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر »[2] .

وقال السلمى « الذكر أتم من الفكر ، لأن الحق سبحانه يوصف بالذكر ولا يوصف بالفكر »[3] وبالذكر يخرج المريد من حال يكون فيها غافلا عن كل شىء إلى حال يكون قلبه فيها وعاء قابلا للمكاشفة ، والإشراق ، متلذذا بالفيوضات الربانية ، والأنوار القدسية ، وبهذا يكون الذكر بابا ينفذ منه المريد إلى حال فيها مقربا ، تشع عليه أنوار المعارف الربانية بعد أن كان مبعدا .

سئل الواسطى عن الذكر فقال « الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة »[4] .

ولقد قسم القوم الذكر إلى درجات صاعدة ولكنها كلها ضرورية للسالك من محاولة التكيف أو التطبع كى يصير ذلك طبعا فى النفس ، ومداومة الذكر تغرس فى القلب حب المذكور .

وذكر ثان هو المناجاة بالروح ، وهنا يتوقف اللسان ويفسح الطريق إلى جارحة أكثر شفافية وأشد التصاقا بالقلب – ونقصد بهذا الاتصال الذى يتم بين السرائر بطريقة روحية بحتة .

أريـد عتابـــه فـــإذا التقينـــــا   تعاتبت الضمــــائر فى الصــدور
سأصمت لا سأصمت ولا يلمنى   لقد فهـــم الضمير عن الضمير[5]

---

(١) جاء فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ص ٧٩ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ١١٠ .
(٣) نفس المرجع السابق ، ص ١١١
(٤) الرسالة القشيرية ، ص ١١١
(٥) مشارق أنوار القلوب ، ابن الدباغ تحقيق هريتر ، ص ٨٣ .

وأعلى درجات الذكر ، هو غيبة الذاكر عن ذكره بمذكوره ، أى عندما يفنى الذاكر فى المذكور ويمتلئ القلب لا يذكر غير الله ، وهنا يصمت ذكر اللسان وذكر الروح ، أو السر ، ثم يصمت أخيرًا ذكر القلب ، ليفسح مجالاً للمشاهدة .

يقول الغزالى « إذا حصل الأنس بذكر الله سبحانه انقطع من غير ذكر الله وما سوى الله ولا يبقى إلا ذكر الله عز وجل »[1]

وهو مقام الواصلين الذى يشترط فيه عدم الذاكر ، لظهور المذكور وشهوده فى كل شىء .

وهكذا يدخل الطالب إلى حظيرة المطلوب فالذكر فى حد ذاته لا يمكن أن يكون غاية المؤمن ، ولكنه بدون شك أعظم وسيلة تربط بينه وبين خالقه ، وتفتح له طريق العلم الأشرف ، الذى لا يمكن الوصول إليه إلا ببذل المجهود .

ولا يتأتى للسالك شهود ، ولا تتم له معرفة إلا باستخدام لغة يخاطب بها ذا الجلال ومخاطبة ذى الجلال ليس حديثًا ذا طرفين يشترط وجود المخاطب والمخاطب ، فهذه مساواة بين العبد والرب وهذا معنى يخرج عن معنى الذكر القويم ، ذلك الذى يطهر قلب الذاكر ويجلوه ، بل ويصقل مرآة روحه بدرجة تجعل منه عبدًا حقيقيًّا ، عبدًا خالصًا لله وحده لا يشرك معه من شىء .

ولكن وجود الطرفين هنا يعنى تحقق السالك من كونه خلق ومعرفته أنه لا وصول إلا إذا عرف الحق . ومعرفة الحق ليست بمحض اختياره ، ولا هى فعل من أفعال الكون ، ولكنها اختيار عليه ، وهبة من هبات المولى ، وفعل من أفعال المكون ، استلزم قلوبا متأهبة بالذكر على الدوام يقول الجنيد : « إن الله تعالى يخلص إلى القلوب من بره حسب ما خلصت القلوب به إليه من ذكره »[2] .

فهو اصطفاء مشروط ، وليس جزافيا بل على قدر إخلاص السالك فى الذكر ، وعطائه وتطهره يكون إخلاص المولى واصطفائه وتقريبه — فإذا وصل الإخلاص قمته تم له

---

(١) إحياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٣٠٤ .
(٢) طبقات الصوفية ، ص ١٥٧

الاصطفاء ، وهنا يكون فى مقام يشهد الحق فيه لا بمشاهدته له ، ولكن بمشاهدة الحق له .

وهكذا حظى الذكر بمكانة خاصة بين المقامات ، والأحوال ، فالذكر الدائم له أقوى الآثار فى القوى العقلية ، والفكرية ، حيث هو تطويع النفس ، وتصفية الذهن ، وإلزام الفكر بالتركيز والانحسار عن دائرة الخلق ، والانفتاح على الحق بعين البصيرة التى هى وسيلة المشاهدة الموصلة إلى اليقين الكامل بالله فى حال الفناء الذى يعقبه البقاء .

ولقد تحدث وليم جيمس عن هذا اليقين « Crititude »[1] الذى يمنحه الله للنفس التى فنيت فى الله دون غيرها فوصفه بأنه الوسيلة الوحيدة للرؤية التى تتاح عندما تعود الروح إلى نفسها – أى فى حال البقاء .

ولقد حظى الذكر بمكانة فريدة فى القرآن ، وفى الأحاديث ، المروية عن النبى (ﷺ) .

ففى القرآن دعوة صريحة للذكر – يقول جل شأنه ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم﴾[2] .

﴿واذكر ربك كثيرًا﴾[3] ﴿فاذكرونى أذكركم﴾[4] .

وهذا إعلاء من شأن الذين لا يكفون عن ذكره فى كل حال ، فكما يذكر العبد ربه ، يذكره ربه فى الملأ الأعلى ويثنى عليه .

فإذا ما خلص لله على هذا النحو المشار إليه فى الآيات غاب الذاكر بمذكوره عن كل شىء فلم يعد يشاهد إلا هو ، ولا تقع العين إلا عليه .

وفى الحديث القدسى يقول عز وجل « إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإذا ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه ، وإذا تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا وإذا مشى إلى هرولت إليه »[5] .

---

(١) The Varieties of Religious Experience; P 409.

(٢) سورة ، آل عمران ، الآية ، ١٩١ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ، ٤١ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ، ١٥٢ .

(٥) انظر تخريج العراقى لأحاديث إحياء علوم الدين بالهامش ، جـ ٣ ، ص ٨ ، « متفق عليه من حديث أبى هريرة » .

وهكذا يكون الجزاء من صنف العمل بل يفوق العمل سموا وكمالاً ، فذكر الله لعبده أشد ذكرًا وأسمى مقاما ، وذكر الله للعبد قيام الله عن السالك فى كل فعل ، وكل حركة ، حتى يصير له سمعا ، وبصرا ورجلا ، وهذه الحال هى منتهى الفناء وغايته وهى البقاء فى الله وبالله .

(جـ) **المحبة وعلاقتها بالفناء والمعرفة** :

لقد قال الصوفية إن الله يوصف بالذكر ، وليس بالفكر وقالوا أيضا : إن الذكر إلزام للفكر بالانحسار عن دائرة الخلق والانفتاح على الحق ، وهو أيضًا وعى عميق بعبودية السالك .

ونضيف أن الحب أو المحبة تأكيد لذكر دائم ، وحوار مستمر بين المحب والمحبوب وهو أو هى قطع – ووصل « أى فناء ومعرفة » وهى أيضا انقطاع لعبادة الخالق ، وقطيعة عن الخلق . ونحن قد نتبين أن من خواص هذه القطيعة الزهد فيما سوى الله ، واليأس من كل شىء عدا إصرار المحب على قطع الطريق إلى المحبوب ، وذلك لا يتأتى إلا بالفكاك من قيود البشرية والتجرد من العلائق الدنيوية وعلى هذا فمن الطبيعى أن تكون المحبة أول أودية الفناء ، باعتبارها تتيح نوعًا من الاتصال المباشر بين المحب والمحبوب ، ولحظة الاتصال هى اللحظة التى يتم للسالك فيها تحصيل المعارف اللدنية .

وإذن فالفناء معرفة ، ولكن الحب معرفة وفناء ، أو فناء ومعرفة ولقد اتفق الصوفية على ذلك ولكنهم اختلفوا فى ترتيب كل منهما من حيث أسبقية أحدهما على الآخر .

فهناك من قال بالمعرفة أولا – ومنهم من وجدها لاحقة على المحبة وتختلف وجهات نظر الباحثين فى هذه الناحية فالحسن البصرى يقول « من عرف ربه أحبه ومن عرف الدنيا زهد فيها » ويقول الحلاج :

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المريـد بلحظ غير مطلـع[1]

فالفناء أو الحب عند الحسن البصرى لاحق على المعرفة بينما شرط حصول المعرفة فى البيت الذى أنشده الحلاج هو أن يتحقق السالك بمحو الكل أى الفناء بينما يرى د .محمد

---

(١) الإحياء ، جـ ٤ ، ص ٢٤٧ .

مصطفى حلمى أن المعرفة والمحبة عند ابن الفارض (تسيران فى خطين متوازيين)[1] . وأغلب الظن أن المعرفة سابقة على المحبة أو الفناء .

يقول المحاسبى « المحبة منَّة إلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه وهذه المحبة طريق لكشف أسرار الوجود »[2] .

وهكذا تكون محبة الله لعباده محبة اصطفاء بينما تكون محبة العبد لربه اجتهاد ويعنى هذا أن الله بذر بذور محبته فى كل قلب ، وهذه البذور تنمو فى قلوب عباده المحبين بدرجة غير عادية ، مما يمكنهم من الاطلاع على معارف وأسرار إلهية ليس لأحد دونهم أن يحظى بها .

يقول نيكلسون – ومقام العشق أقصى مقامات الزهد والغيبة عن الحس والاتصال بالعالم الروحانى فإذا وصل الإنسان إلى هذا الحد من الغيبة عن نفسه اطلع على أسرار الغيوب وأخبر بها معاينة لا على سبيل الحدس »[3] .

ويقول ابن الدباغ « ولقد تبلغ المحبة بأربابها إلى أحوال تكشف لهم فيها عن أسرار الغيوب ولاسيما غيب المحبوب »[4] .

ومن خواص هذا النوع من المعارف أيضا شعور أكيد بثنائية الحق والخلق ، وظهور إحساس قوى لدى المحب بأن ما يتأمله ويركز عليه هو الصفات الإلهية ، وليس الجوهر الإلهى ذاته ، فمما لا شك فيه أن جوهر الخالق يظل مجهولاً لأعظم النفوس شفافية ، وأن ما يمكن إدراكه بالفعل هو الصفات والقدرة .

يقول نيكلسون « إن العارف يتأمل الصفات الإلهية وليس الجوهر لأنه حتى فى هذا النوع من المعرفة يبقى هناك أثر ولو ضئيل للثنائية »[5] .

ومن خصائص هذه الثنائية أنها محددة الاتجاه ما يتحدد معه مكان طرفيها فالمحب فى شوق صاعد إلى أعلى ، يقتفى أثر الجمال الكلى والأزلى ، والمحبوب لا يسعه إلا أن يهرول ليلتقى بحبيبه ، بمعنى أن النقص يبحث عن الكمال والسمو فى الذات اللامتناهية والمتعالية .

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى ، ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٢٣٨ .
(٢) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٢٤١ .
(٣) فى التصرف الإسلامى وتاريخه ، ص ٩٩ .
(٤) ابن الدباغ ، مشارق أنوار القلوب ، تحقيق هـ . ريتر ، ص ١٠٦ .
(٥) The Mystics of Islam; P. 79

ويظهر هذا واضحًا فى تعليق لنيكلسون على ترجمة البروفسور Browne لبعض أشعار جامى فيقول : « يترقى المحب صاعدًا إلى الجمال الأسمى – إلى حب المقدس ومعرفته »[1] .

ويورد نيكلسون تعليقًا آخر على أشعار جلال الدين الرومى فيقول « إن جميع أشكال الحب الرومانسى والقصص الصوفية الرمزية من أمثال ليلى والمجنون – يوسف وزليخة ، سلمان أبسال – الفراشة والشمعة – والبلبل والوردة هى ظلال لصورة العاطفة الروحية المتأججة شوقًا للاتحاد بالله »[2] .

ونضيف أننا نخالف نيكلسون الرأى فى هذه النقطة فليس من ضرورة الحب الاتحاد بالله ، وليست الصور الرمزية التى أوردها هى بالضرورة صور لاتحاد المحب بالمحبوب ، ولكنا نراها دليلاً قاطعًا على الثنائية القائمة فى الحب ، فلم يتحول المجنون أبدا إلى ليلى ، بل بقى حتى اليوم يعرف لنا باسمه ، ومهما قال عن نفسه إنه ليلى فلن يؤدى هذا إلى تحوله بالفعل إلى الصورة الأنثوية ، ولعل هذا المفهوم هو الأقرب إلى مفهوم الحب الإلهى ، فمهما كان المحب شغوفًا وصادقا فإن المحبوب يظل قائمًا بكيانه ، متعاليًا بصفاته ، ويظل المحب لاهثا صارخًا طالبا الوصول أو ليست هذه ثنائية .

ثم أن الفراشة تحوم حول ضوء الشمعة وقد تحترق بهذا الضوء ولكن ليس هذا دليلا كافيا على اندماج الفراشة فى الضوء بحيث يصبحان ذا خاصية واحدة ، فخواص الضوء باقية رغم احتراق الفراشة ، وكذلك خواص الكائن الحى تظل موجودة فى الجسد المحترق ، وهذه أيضًا معرفة قاطعة بثنائية لا تتحد مهما اكتسبت من خواص .

وقد تكتسب الفراشة بعد احتراقها بعضا من خواص النار ، ولكنها تصير رمادًا ، ولا تتحول إلى ضوء مطلقًا .

وقد قال الهجويرى إن الحديد الذى يدخل إلى النار قد يكتسب بعض خواصها (ولتكن السخونة مثلاً) ولكنه لا يتحول مطلقا إلى نار فالتغير الناشىء إذن تغير فى الصفات بينما يبقى كل جوهر قائم بذاته .

يقول د . محمد مصطفى حلمى : « إن الغاية القصوى عندهم (الصوفية) التحقق بمحبة الله ، ومعرفته ، ومشاهدة جماله ، وجلاله ، وكماله ، وآثار هذا كله فى العوالم

---

(١) The Mystics of Islam; P. 110

(٢) The Mystics of Islam; P. 116

المختلفة ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ينتهى إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفا كما ينتهى إلى الشعور بحقيقة ذاته ، من حيث هى محبوبة »[1] .

وثالثا :فإن معرفة الحب الشفافة هى معرفة قلوب وهى انقشاع مباغت للحجب ، ونفاذ حاد للبصيرة ، وفى هذه الخاصية بالذات تعثر على أثمن ما يميز التصوف الإسلامى عامة والفناء العرفانى خاصة فلقد شاءت حكمة الخالق أن يعطينا الدليل على صدق ما أعلنه الصوفية عن مشاهداتهم ورؤاهم الفائقة للحس ويرد بذلك على كيد الخصوم .

فلقد وجدنا اتساقا يسود منهجهم ويربط بين أدواتهم فى المعرفة ولغاتهم لحظة الفناء ونوع معارفهم .

وإذا كنا قد قدمنا أن الصوفى الفانى يحصل لنفسه على حاسة روحية خاصة تمكنه من إدراك معارف مقدسة ، ليست قابلة للفهم من جانب أى عقل تصورى ، ولا تخضع لقوانين المنطق فإن هذه الحاسة تكتمل ويتضح شكلها عندما يعلنون أنه لا مجال للبصر فهو أداة لرؤية كل ما هو حسى وكثيف ، فليتوارى البصر وليفسح مجالا للبصيرة ، تلك التى لها القدرة على النفاذ من كل حجاب سواء كان حجاب الجسد أو حجاب النفس أو حجاب العالم .

(د) **العلاقة بين الفناء وأداء المعرفة :**

لا يوجد أدنى شك الآن أن أداء المعرفة عند الصوفية – القلب – ولا يقصدون به القلب الحقيقى الذى هو من لحم ودم ، فهم يقصدون به شيئًا مخالفا وهو – اللطيفة الربانية ، وقد يطلقن على هذه اللطيفة أسماء متعددة ، كالبصيرة ، والسريرة .

يقول الحسين بن منصور الحلاج :

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت	ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وجده	ويحضره للوجد فى حال حائر
وحال به ذمت ذرى السر فأتت	إلى منظر أفناه عن كل ناظر[2]

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٢٣٤ .
(٢) طبقات الصوفية ، ص ٣١١ .

وواضح أن الحلاج قد استخدم فى هذه الأبيات لفظ السريرة ، واشترط ترقيها إلى حال الفناء عن طريق إقامة الحق بها ، ودوام مراقبته ، حتى تفنى عن حقيقة وجدها وتحار فى معرفته ، فإذا ما ارتقت فى الأحوال فإنها تفنى عن كل شىء فى الوجود بمشهد الألوهية ، الذى يقطع على السريرة أو البصيرة كل رؤية ويمنع كل مشاهدة إلا مشاهدة الواحد الحق جل شأنه – وإذا علمنا مدى شفافية هذه الأداة لأدركنا أنها قد أعدت لتتناسب مع روحانية الخبرة ، ولطافة المشاهدة ، وقدسية المعرفة يقول ، أبو سعيد الخراز « وبادى بلا بادى يريد بذلك ما يبدو على قلوب أهل المعرفة من الأحوال والأنوار وصفاء الأذكار »[١] .

– ويقول الحلاج :

(رأيت ربى بعين قلبى)[٢]

ولم يقل رأيت ربى بعين رأسى وإلا لاختلف الأمر تمامًا ولكان الموضوع قد أصبح متعلقًا بما يمكن إبصاره بالعين المجردة . ولكن ما يتحدث عنه الحلاج هو شىء لا يشاهد إلا حال الفناء ، وهو الحال الذى يفسح المجال للطيفة القلبية كى تحظى بالمشاهدة – ولا يتأتى هذا بعين القلب إلا بالفراغ من كل ما يشغل قلوب أهل الدنيا .

يقول مشاذ الدينورى « فراغ القلب فى التخلى مما تمسك أهل الدنيا من فضول دنياهم »[٣] .

ويقول نيكلسون : « انظر إلى داخل قلبك فإن مملكة الله بداخله ، ومن عرف نفسه عرف ربه فالقلب هو المرآة التى تنعكس عليها كل حقيقة مقدسة »[٤] . .

ويؤكد نيكلسون أن هناك طرقًا خاصة لحصول هذه المعرفة ، أو هذا الكشف وهى أما عن طريق « الإشراق Illumination أو الإلهام Revelation أو النفث فى الروع Inspiration[٥] وهو ما يثبت أن كل ما يختص بهذا النوع من المعارف روحى خالص سواء من حيث الأداة أو النوعية أو الوسيلة .

---

(١) اللمع ، ص ٤٣٩ .

(٢) نشأة التصوف الإسلامى ، ص ٢٥٨ .

(٣) طبقات الصوفية ، ٣١٧ .

(٤) The Mystics of Islam; P. 70

(٥) The Mystics of Islam; P. 70

فمما لا شك فيه أن الحواس وسائط تخطئ وتصيب ، أما المعرفة اليقينية التى تغمر القلوب فهى خارجة عن إمكانية وصفها بالصدق والكذب ، فهى ليست بالاستدلال ولكنها إشراق لا يتأتى لعين الرأس ، ولكنه خاص بعين القلب « فكل من ينيم بالمجاهدة عين الرأس عن الشهوة فإنه لا محالة يرى الحق بعين السر ، فمن كان أخلص مجاهدة كان أصدق مشاهدة »[1] .

ولكننا الآن وبعد أن تبينا عند دراسة علاقة المحبة بالمعرفة أن قلبا خاصا هو أداة المعرفة ، نعود فنتساءل ما هى الآفة التى تمنع العقل من ممارسة دوره فى هذا المجال – فأبسط أنواع التفكير يدلنا على أن العقل هو الوسيلة المعروفة والفعالة التى – لا يمكن أن تتم معرفة بدونه ؟

والرد على هذا أيضا يستلزم الإحاطة الشاملة بخصائص اللحظة العرفانية الفنائية أو لحظة الكشف والمشاهدة ؟

وقد سبق وقدمنا جل هذه الخصائص إلا أن ما يجب أن نؤكد عليه أن اللحظة سحق لكل البشرية ، ومحو لعالم الكون والفساد .

وإذا كان العقل من البشرية ومن عالم الكون أيضًا فلا مبرر أن يصمد فى مجال ليس من البشرية أو عالم الخلق فى شىء . كما وأن اللحظة فتح إلهى يخاطب البصائر وينأى عن الحواس ولا يتعلق بأى شىء يكون من شأن الحواس إدراكه يقول ابن عربى « فمن أراد الدخول على الله فليترك عقله ، ويقدم بين يديه شرعه فإن الله لا يقبل التقييد ، والعقل مقيد »[2] .

وهنا تكمن أبرز خصائص المعرفة فى حال الفناء ، فهى طوفان من الأسرار الربانية يحطم كل السدود التى تعترض طريقه ، ويفيض بهاء وعظمة ولا نهائية – وأما العقل فمتناهى ومحدود فأنى له أن يحظى بمعرفة اللامتناهى واللامحدود – والعقل ظلمة بمعنى أنه حاسة الإنسان المفكرة فى كل ما هو فى نطاق الحواس ، وأما – الله فنور له من القوة والبهاء ما يمحو كل الأنوار والعقل ممكن الوجود فيجوز عليه العدم ، والدثور ، والافتقار ،

---

(١) كشف المحجوب ، جـ ٢ ، ص ٥٧٦ .
(٢) الفتوحات المكية ، ابن عربى ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، جـ ٣ ، ص ٥١٥ .

والله الذى هو موضوع المعرفة الكشفية واجب ، وهو خالد أزلى – لذلك فمهما اتسع نطاق العقل فإنه لا يرقى إلى مستوى اللحظة الكشفية – فهذه مشاهدة قلوب أو ارتقاء فوق مستوى العلم ، وهى معرفة خاصة الخاصة من أولياء الله المقربين ، الذين اصطفاهم ربهم فعرف لهم نفسه بنفسه .

يقول أبو يزيد « عرف الله بالله وعرفت مادون الله بنور الله »[1] .

وهذا الانسجام فى المنهج وهذه الدقة فى الصياغة لم تأت هكذا مصادفة ، ولم تأت كذلك نتيجة لمنهج منطقى عميق ، فمما لا شك فيه أن معرفتهم المستمدة مباشرة عن الله جل شأنه قد حملت فى ذاتها دليل صدقها ، وانسجامها وقد ضمن الله لأصفى عباده أن تكون وسائلهم محفوظة ، وطرقهم ممهدة ، وقلوبهم بالحق مسترشدة ومستنيرة ومحفوظة من الشطط والهيام .

يقول أبو يزيد البسطامى :

سقانى شربة أحيـا فؤادى بكأس الحب من بحر الوداد
فلولا الله يحفظ عارفيـــه لهـام العارفون بكل واد[2]

ويقول الحلاج :

سكنت قلبى وفيـه منك أسرار فليهنك الـدار بل فليهنك الجار
ما فيه غير من ســر علمت به فانظر بعينك هل فى الدار ديار[3]

ومن هذه الأبيات السابقة نتبين أن القلب محل التجلى الإلهى ذلك القلب الذى يسلم القياد لله وحده وهو بذلك يبلغ كمال سعادته الأبدية ويظل قلب العارف مسترشدًا بالنور الخالص الذى يخرج من القلب إلى القلب ، فيكون حبلاً ممدودًا بين السماء والأرض بين العبد والرب ويكون هداية للمهتدين .

قال أحمد بن حضرويه « القلوب أوعية فإذا امتلأت من الحق أظهرت زيادة أنوارها على الجوارح »[4] .

---

(١) طبقات الصوفية ، السلمى ، ص ٧٢ .
(٢) شطحات الصوفية ، ص ١٦٧ .
(٣) نشأة التصوف الإسلامى ، ص ١٨٢ .
(٤) طبقات الصوفية ، ص ١٠٦ .

وقال أبو بكر الواسطى « حياة القلب بالله تعالى بل بقاء القلوب مع الله تعالى بل بالغيبة عن الله بالله »[1] .

ورابعا تتم هذه المعرفة باختيار إلهى بحت أو هو ما اصطلح عليه القوم بالاصطفاء والقرآن الكريم حافل بالآيات الدالة على حقيقة هذا النوع من الاصطفاء .

يقول تعالى ﴿وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾ [2] .

﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾[3] .

﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرًا كثيرًا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾[4] .

﴿وجاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم﴾[5] وهو ارتباط واضح بين الاصطفاء والمجاهدة .

﴿الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾[6] .

﴿قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى﴾[7] .

وهذا الاصطفاء هو الجائزة التى يفوز بها السالك والمحب الفانى الذى انقطع لحب الله وحده ، وأولئك الذين سيطر عليهم إحساسهم الخارق بعبوديتهم لله وحده حتى فى أشد اللحظات اقترابًا منه ، فجبلت قلوبهم على الطاعة ، التى لا يشوبها عصيان ، أو مخالفة أو تمرد ، أو نفاذ صبر .

وهكذا صار الفناء فى الحب الإلهى وسيلة مثالية لنيل أعلى درجات السمو والكمال – كما أصبح وسيلة لا تضارع فى تحصيل معارف روحية خالصة وظل حوارًا ومناجاة بين العبد والرب – حوار يشعر فيه العبد بعبوديته الدائمة لله .

وخلاصة القول أن الحب فناء ومعرفة ، فهو تحرر من ربقة البدن وانقشاع مباغت

---

(١) طبقات الصوفية ، ص ٣٠٥ .
(٢) سورة ص – الآية ٤٧ .
(٣) سورة فاطر – الآية ٣٢ .
(٤) سورة البقرة – الآية ٢٦٩ .
(٥) سورة الحج – الآية ٧٨ .
(٦) سورة الحج – الآية ٧٥ .
(٧) سورة النمل – الآية ٥٩ .

للحجب ، وذكر دائم غير منقطع وهو ولا شك وسيلة جيدة لقيام صلة لا نظير لها على الإطلاق ، وهى صلة العبد بربه ، تلك الصلة التى لا تتم إلا عن طريق القلب .

قال ذو النون المصرى « إن لله عبادا قدح فى قلوبهم زناد الشغف بمحبوبهم ، فأرواحهم لشدة الشوق إليه تسرح فى الملكوت ، وتنظر إلى ما ادخر لها فى خزائن الجبروت فأعينهم إلى جماله ناظرة وقلوبهم بمحبته عامرة وأرواحهم إلى لقائه طائرة فهم ملوك الدنيا والآخرة »[1] .

وواضح من كلام ذى النون نوع الصلة التى تربط بين المحب والمحبوب – فهى تبدأ بنوع من الشوق العارم الذى يملك على السالك كل نفسه ويقترن هذا الشوق بهيام الروح فى عالم الملكوت وهذا الهيام يكون مصحوبًا بالكشف عما ادخر لها فى خزائن الغيب ، وهذا الكشف لا يتم إلا لعيون محلها القلب ، أو هى عيون خاصة بتلك اللطيفة القلبية التى أعدت لتلقى الأسرار .

وهذا يكشف لنا عن الوضع الفريد الذى يحظى به المحب حال الفناء كما ينقلنا إلى مناقشة العلاقة بين الفناء ومنهج المعرفة .

(هـ) العلاقة بين الفناء ومنهج المعرفة :

المشاهدة كما قدمنا مقام ينكشف فيه سر الحق واضحًا فى كل مجلى من مجالى الخلق ، وهى المقام الذى جاءت قبله جميع المقامات والأحوال المقدمة ، وجاءت هى نتيجة لكل ما تقدمها .

ويحظى السالك بالمشاهدة بعد انجذاب روحى خارق ، يتجاوز فى روحانيته وسموه كل تفرقة ممكنة بين ذات وموضوع ، بين خلق وحق ، بحيث يمكن للصوفى أن يشاهد الحقيقة المطلقة شاملة لكل شىء .

وهذا الظلام قد غلط فيه الكثيرون من الصوفية – ونحن هنا لا نقصد إلى إبراز مواقف وجودية ولكن الذى أعنيه هو أن المشاهدة لا تتم إلا إذا تلاشى نور السالك فى النور الشامل (الخالق) ، فلا يبقى إلا نور يمحو كل نور ، والمحو هنا ليس بمعنى الامتزاج أو

(١) الحريفش . الروض الفائق ، القاهرة ، مكتبة الجمهورية ، بدون تاريخ ، ص ١٣٦ .

أن يصير النوران واحدا ، أو أن يصبح النور الأصغر نورا أكبر أو العكس ، فكل قائم بصفته ، وإنما فنى النور الأصغر فى النور الأكبر .

وهنا تبرز العلاقة بين حال الفناء والمشاهدة من ناحية والمشاهدة والمعرفة من ناحية أخرى – فالمعرفة غاية فنائية ، والمشاهدة غاية عرفانية ، وليس أوضح مما قاله الجنيد عن علاقة المشاهدة بالفناء فهى عنده « وجود الحق مع فقدانك »[1] أو هى كما قال النورى « لا تصح وقد بقى للعبد عرق قائم » [2] .

بل لعل المشاهدة فناء أشد من الفناء نفسه أو إن شئنا قلنا إن الصوفية قد اهتدوا إلى حقيقة كون مرحلة الفناء ذاتها تنقسم إلى درجات متدرجة ، شأنها شأن الأحوال والمقامات الارتقائية ، تبدأ من أدنى الدرجات وهى درجة الفناء والانسلاخ عن كل ماديات ذلك العالم الحسى ، إلى أعلى الدرجات فى حال المشاهدة الذى يحظى فيه السالك بنوع من الفناء المصاحب للرؤية ، والإشراق ، والوجد ، والتجلى ، ومنتهى هذا الحال موات البشرية ، وإخماد الحواس بحيث يتخلص السالك من كل شىء يربط بينه وبين بشريته إلى أن تشف روحه ، ولا يبقى بها آثار للظلمة ، فتصبح نورانيه ثم يغرق النور فى النور ولا يعود هناك سوى نور الأنوار « فالمشاهد كأس تصطلمهم عنهم وتفنيهم منهم ولا تبقيهم ، كأس لا تبقى ولا تذر تمحوهم بالكلية ولا تبقى شظية من آثار البشرية »[3] .

وقال قائلهم « ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر »[4] وكلمة ساروا هنا توضح ما تعنيه بتقسيم الفناء إلى مراحل ودرجات فالسائر هنا – من وجوده إلى محوه ، وعدمه ، ومن محو ، إلى إثبات بالحق ، ثم إلى محو عن الإثبات ، ثم إلى محق لا يبقى أثرا من البشرية ، فإذا تم للسالك هذا كان عليه أن يبدأ مراحل عرفانه بالمحاضرة ، ثم المكاشفة ، ثم المشاهدة ، وهى أعلى درجات العرفان ، وهى فيض من نور الحق نفسه يغمر القلوب المتأهبة ويحمل مع إشعاعاته رؤية الغيب ، وهى رؤية نافذة تملأ على السالك كل كيانه وتهز كل ذرة منه بحيث لا يعود مشاهدًا إلا الواحد الحق الذى تتلاشى إلى جانب عظمته

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٣ .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .
(٤) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣ .

كل الموجودات يقول المكى « فمن شاهد الله بقلبه خنس عن ما دونه وتلاشى كل شيء وغاب عند وجود عظمة الله تعالى ، ولم يصدق فى القلب إلا الله عز وجل »[1] .

والمشاهدة نفسها حظيت بنصيب كبير من اهتمام القوم – فقد قسموها هى الأخرى درجات صامدة – فمنها مشاهدة الأصاغر وهى أدنى الدرجات وفيها يقوم الفكر بدوره إلى جانب الملكات الأخرى ، وأما مشاهدة الأواسط فهى فيما بين الله والعبد ، وهى التى تقترن باستيلاء الحق على كل سر السالك فلا يبقى فى وهمه غير الله .

وأعلى الدرجات هى مشاهدة العارفين الذين شاهدوا الله فى كل شيء وشاهدوا كل شيء به – يقول عمر بن عثمان المكى عن الحال الثالث « إن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت فشاهدوه بكل شيء وشاهدوا كل الكائنات به فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به فكانوا غائبين حاضرين ، وحاضرين غائبين على انفراد الحق فى الغيبة والحضور فشاهدوه ظاهرًا وباطنًا وظاهرًا وآخرًا أولاً وأولا وآخرًا »[2] .

وهذا الترقى يعقب الفناء والبقاء ، أو يلازمهما فإذا كان الفناء شهود للحق بغير حاجة إلى الخلق ، وإذا كان البقاء هو شهود كل شيء بالحق فإن هذا لا يتم إلا إذا استولى الحق على قلوب من أحب من عباده فلا يبقى متسع إلا لشهود ربوبيته ، فى كل مظهر من مظاهر خليقته ، وهو صعود من شهود العالم الحسى إلى شهود العالم الروحى « فمن عرف الحق شهده فى كل شيء ولم ير معه شيئا لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح ومن شهود عالم الملك إلى شهود قضاء الملكوت »[3] وهذا مقام يتوارى فيه العقل ، وتسقط فيه كل مجالات الفكر ، ولا يبقى للسالك فى مشاهدته من نصيب ، حيث يقوم الحق عنه بذلك ، فيصير غائبًا عند الحضور ، حاضرًا عند الغيبة ، ولا مشاهدة له إلا الحق فى الغيبة والحضور ، فيشاهده فى تجليه وستره ، فى قدمه وحدثه فى تناهيه وإطلاقه ، وفى أزله وأبديته .

وهذا مقام ، اليقين ، الذى يبدأ بقطع كل الأسباب التى تحول بين السالك وبين الله وينتهى إلى حال من التثبت ، والرسوخ وعدم الشك وفيه تكاشف القلوب دون ما حاجة

(١) اللمع ، ص ١٠٠ .
(٢) اللمع ، ص ١٠١ .
(٣) إيقاظ الهمم ، ص ٢٩٦ .

إلى تعليل أو برهان – بحقائق ربانية لا يأتيها الباطل ولا تداخلها الحيرة أو الريبة – سئل أبو الحسين النورى عن اليقين فقال « اليقين المشاهدة »[1] ولكن مشاهدة من نوع خاص فهى معرفة بلا كيف ولا حدود وهى معرفة أكيدة وثابتة فيها ثقة بالله وإثبات للمعانى الروحانية أو هى كما قال عمرو بن عثمان المكى « تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته »[2] .

وهى معرفة أهل الطريق ، وهى كشف محقق ، لا يصل إليه صاحبه إلا عن عمل وتقوى وسلوك ، وهو العلم الموهوب الذى لا يمكن أن يتطرق إليه شبهة ، وهى معرفة الخاصة ، حيث تبتعد عن الاستدلال وتند عن الوسائل يقول الهروى « والدرجة الثالثة معرفة مستغرقة فى محض التعريف لا يوصل إليها استدلال ولا يدل عليها شاهد ولا تستحقها وسيلة »[3] وعلى هذا فاليقين أعلى درجات المشاهدة ، والمشاهدة أعلى درجات المعرفة ، فمن عرف الحق شهده ، ومن شهده أيقن به وحده .

ويقول الحلاج « إذا تخلص العبد إلى مقام المعرفة – أى إذا تنقى عن آفاته وانسلخ عن صفاته وفنى عن ذاته – أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره – يعنى تكفل به أن يسنح فيه غير خاطر الحق »[4] .

وهكذا يتضح لنا أن منهج المعرضة الصوفية فى أدنى درجاته فناء ، وفى أوسطها كشف وشهود ، وقمتها اليقين ، الذى لا يدانيه فى صدقه ووضوحه من شىء على الإطلاق ومجموع الكشف ، والشهود ، واليقين ، يكون لحظة الفناء التى تتحقق فيها مشاهدة القلوب التى تتم اتصالا .

واليقين هو النور الذى إذا ما دخل القلب تمت له الرؤية والمكاشفة بحقائق الإيمان – قال أبو عبد الله الأنطاكى « إن أقل اليقين يملأ القلب نورًا وينفى عنه كل ريب »[5] وقال أبو عبد الله بن خفيف « اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات »[6] وهناك فروق

---

(١) اللمع ، ص ١٠٣ .
(٢) اللمع ، ص ١٠٣ .
(٣) منازل السائرين بنهاية مدارج السالكين ، جـ ٣ ، ص ١٢ .
(٤) طبقات الصوفية ، ص ٣٠٨ .
(٥) الرسالة القشيرية ، ص ٩٠ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٩٠ .

مميزة تفصل بين المكاشفة بالإبصار ، والمكاشفة بالقلوب أو البصائر ، وهى فروق تستمد أصالتها من حال الفناء نفسه ، فإذا أدركنا أن الأبصار أحد حواسنا أدركنا فى الوقت نفسه أن الحواس لا تعمل حال الفناء ، فليس هذا مجالها كما قدمنا ، فالحواس دلائل عمياء وليس الأعمى بقادر على أن يقود إلى النور ، والخطأ هو صفة أصيلة من صفات كل معرفة آتية عن طريق الحواس ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الطبيب يلجأ إلى قياس درجة حرارة المريض باستخدام الترمومتر وهو قادر على أن يتحسسها بيده فيدرك ارتفاع درجة الحرارة مباشرة إلا أن الحواس خادعة لا تؤدى إلى معرفة دقيقة ، ولذلك لجأ العلماء إلى وسائل أكثر دقة من صانعها ، وتقوم بعمل الحواس كلها وبطريقة رائعة إلا أن هذه الدقة وهذه الروعة لا يمكن أن تبلغ أدنى درجات (اليقين) – من حيث الصدق والمباشرة والوضوح – وهو ما يستمده السالك عن طريق اللطيفة القبلية التى هى وعاء استقبال مكنون أسرار الخالق والتى هى محل اليقين وأداته ومن هنا كانت ضرورة أن يفنى السالك عن كل حواسه حتى يتم له الكشف اتصالا – قال النورى « مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال »[1] ولا يحدث اليقين إلا بالاتصال كما لا يحدث الاتصال إلا بالفناء .

فمن فنى عن حظوظه سطعت على قلبه أنوار الصفات وكوشفت بأسرار الذات فالأنوار لأهل الفناء فى الصفات والأسرار لأهل الفناء فى الذات »[2] فلحظة التجرد عن الصفات هى لحظة إشراق الأنوار الإلهية على قلوب عباده ، كما أن لحظة الاتصال الفنائية تكون زاخرة بفيض من الأسرار الإلهية التى يكاشف بها السالك ، ومن الطبيعى أن يكون صدق هذه المعارف ووضوحها فى أعلى درجات اليقين .

ويبدو الآن واضحا العلاقة الوثيقة التى تربط حال الفناء بالمشاهدة واليقين فإن قلنا : إن اليقين مشاهدة فإن قولنا لا يكتمل إلا بالتأكيد على أن اليقين فناء ، بل وفناء عن الفناء يقول أبو يعقوب « لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع كل سبب حال بينه وبين الله تعالى من العرش إلى الثرى حتى يكون الله لا غير »[3] .

وهذا هو طريق الأنس بالله ، بعد رحلة المجاهدة الشاقة فى الطريق إلى الفناء الذى

(١) اللمع ، ص ٤٢٢ .
(٢) ايقاظ الهمم ، ص ١١١ .
(٣) اللمع ، ص ١٠٣ .

يتوج بالمشاهدة ، التى لا تتأتى للسالك إلا بعد أن تسقط النفس كل سبب يربط بينها وبين العالم ، وفى نفس الوقت تتمسك بكل سبب يربط بينها وبين الله – وهى على هذا النحو : معرفة الحقيقة المطلقة ، وهى أيضا صادقة بالضرورة وهى إلى جانب هذا وذلك – وعى بالوعى أو وعى بالبقاء بعد الفناء – يقول "J. Hick" يظل العارف واعيًا بأنه يواجه حقائق معرفية صادقة وهو أيضًا يكون فى حالة وعى كامل بما يعى – وهو الوعى بالوعى ، أو المعرفة بالمعرفة[1] . ويتعلق الكشف الصوفى بكل ما هو روحى وبقدر تعلقه بالروحانيات بقدر انفصاله عن الماديات ، وهذه الخصائص جعلت من الكشف الصوفى ، شيئا مختلفا تمامًا عن الحدس العادى وعن موضوعات البصيرة العادية وإن كان هذا لا ينفى أن الحدس والبصيرة مصدرين من مصادر المعرفة باعتبارهما صادقين ومفاجئين ولكنهما مع هذا يتصلان إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بموضوعات العالم الحسى – ولقد سبق وأوضحنا أن الحواس لا تقوى حيال المعرفة السامية .

هذا – ولابد أن يكون واضحًا أنه وإن كان الكشف الصوفى هو مما لا يقوم عليه شاهد أو يستطيع أن يبرهن على وجوده تجريبيا أحد – باعتباره من قبيل الروحانيات التى لا تخضع للتجربة مما يوحى بإمكانية عدم صدقه إلا أن هذا ليس صحيحًا تمامًا ، فقد أمكن الاستدلال على أن ما يحصله الإنسان خلال هذه اللحظات الكشفية هو مما يفوق فى صدقه أى أنواع الصدق بل وأشدها وضوحًا ، يقول رسل « إن معظم ما هو أكثر الأشياء صدقًا – وهذه حقيقة – قد أوحته إلينا هذه البصيرة[2] Insight والواقع أنه ليس من الغريب أن نصادف نحن العاديين من البشر فى حياتنا اليومية مواقف تقطع بصدق هذه البصيرة ، ونفاذ هذا الكشف الخارق فقد يكاشف الإنسان فجأة ودون توقع أنه سيلقى بشخص لم يشاهد منذ عشرات السنين وربما كان قد انتقل إلى بقعة نائية من بقاع الأرض ، ثم لا تمر لحظة إلا ويجد هذا الصديق أمامه بلحمه ودمه .

وكثيرون منا توقعوا أنباء سارة أو سيئة جدا لأناس تفصلنا عنهم مئات بل وألوف الأميال ثم جاء البريد يحمل معه صدق ما توقعوا .

---

(١) J. Hick; Faith and knowledge; Conell unversity' 1957. p. 5.

(٢) نظرة إلى الكشف الصوفى ، د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤ لسنة ١٩٦٧ ص ٣٦ .

وإذا كانت مثل هذه الأمور تصدق معنا نحن العاديين من البشر ، فكيف نضن بها على الصوفية الذين وصلوا أعلى درجات النقاء والشفافية ؟

ولقد أورد لنا الغزالى أمثلة بالغة الدقة تقطع بقيام ملكة أخرى غير عادية عن الصوفى فى مشاهداته – وربما كان هذا هو ما سمى إلهاما أو نفثا فى الروح – فقد انكشف لعمر بن الخطاب أن العدو أشرف على سارية وأنه لابد لسارية أن يتحصن بالجبل ، حتى لا ينال منه العدو فصاح من على منبره – أن يا سارية الجبل[1] وقد بلغ سارية صوت عمر بالفعل ، فتحصن بالجبل فعمر مع بعده شاهد ما يحدث لسارية وسارية مع انشغاله فى المعركة سمع صوت عمر – أو ليس هذا دليلا على أن الكشف شىء بالغ الصدق وأنه يضرب بعنف عنصرى الزمان والمكان ؟

ويتكلم سيتس عن الكشف – أو ما أطلق عليه اسم الحدس الدينى – فيرى فيه تدخلاً للنظام الطبيعى أو هو أثر تحدثه اللحظة الأزلية (الإلهية) على التاريخ (الإنسان) ولحظات الزمان[2] .

هذا ولقد تعددت الأسماء للطريقة التى تتم بها المعرفة حال الفناء ، فمن الصوفية من أطلق عليها اسم الكشف ، أو الإلهام ، ومنهم من أطلق عليها اسم البصيرة ، أو الخاطر الإلهى أو هى الضربة ، أو اللحظة الخاطفة . ولعله ليس من قبيل المصادفات أن تكون كلمة (Yoga) هى الترجمة الحقيقية لاصطلاح البصيرة الصوفية Mystical Insight والداهيانا Dhyana هو الاصطلاح الذى يطلقه البوذيون على حالات عليا من التأمل[3] ومما يقطع بوجود تشابه كبير بين هذه الحالات وبين الكشف الصوفى لدى المسلمين أنها جميعًا لا تعول على الحواس بل هى ترى فيها وسائل معطلة للوصول إلى حالات من السمو الروحى .

كما أن النفس لا تحظى بمثل هذه الحالات العليا إلا بعد أن تتخلص من أثقالها ، وتفنى عن جميع ما يتعلق بموضوعات العالم المادى ومدركات الحواس .

وقد تحدث القديس فرنسيس Francis عن تلك اللحظة الروحية التى يسقط فيها الحجاب

---

(١) الإحياء ، جـ ٣ ، ص ٢٣ .

(٢) الزمان والأزل ، سيتس ، ترجمة د . زكريا إبراهيم ، ص ٢٣٥ .

(٣) The Varieties of R. Experience; London. 1904. p. 19.

فجأة لتظهر أمام عين بصيرته حقائق لم يسبق له أن ظفر بمثلها بل لم تخطر بباله فى يوم من الأيام وتأتيه هذه الحقائق فى شكل حدس وجدانى(١) .

كما أننا نعثر فى الأوبانيشاد(٢) على نصوص تتحدث عن ذويات الروح أو تلاشيها وامتزاجها بالأزليفى لحظة التنوير المقدس .

ولحظة التنوير المقدس هذه هى اللحظة التى تذوب عندها الهوية الفردية وتكاشف فيها الذات بأسرار الكون وهى شبيهة بلحظة الفناء الكشفية تماما – وقد وجدت لها صدى عند كل من أفلوطين ورويسبروك ، وأكهارت وسوسو .

وقد ورد مصطلح « الفناء » بمعانى متعددة تتألف جميعًا لكى تعطى وصفا دقيقًا للحالة التى تسبق الكشف الصوفى ، أو الاتصال سواء فى التصوف الإسلامى ، أو المسيحى ، وهذه المصطلحات قد وردت عند كل من وليم جيمى ، ووالتر سيتس ، ونيكلسون ، وغيرهم وهى :

التلاشى ading away والذوبان Melting، أو الذهاب Passing away أو فقدان الهوية أو الذاتية Loss of Personal Inentity(٣) .

وكذلك فقدان الذات Loos of Individuality أو ذوبان الذات The Dissolution of Individuality(٤) وبدون أن يمر السالك بهذه الحالة التى هى الفناء "Fana"لا يمكن للبصيرة أن تحظى بمشاهداتها الإلهية فى حال البقاء .

هذا ولقد ارتبطت كافة المصطلحات السابقة على النحو المشار إليه بمعنى الفناء ، المرتبط بالبقاء ، كما يفهم من المصطلحين فى التصوف الإسلامى يقول ستيس « هناك علاقة ارتباطات متبادلة بين الفناء والبقاء Correlative For fana is BAQ(٥) ومهما تعددت الأسماء التى تطلق على لحظة الكشف الصوفى فى التصوف الإسلامى فإنها لا تعدو أن تكون أوصافًا للحظة التى يتم فيها للعارف الخروج عن حجبه بمحض اصطفاء الحق

---

(١) Myticism and Philsophy; p. 278.

(٢) The Varieties of religious Experience; p. 419.

(٣) Myticism and Philsophy; p. 119.

(٤) Myticism and Philsophy; p. 113 & 117.

(٥) Myticism and Philsophy; p. 115. SEE R. A. Nicholson, Studies in islamic Mysticism. London; 1914; p.80.

له ، بعد أن فنى ، عن كل ما يسد عليه الطريق الذى يبدأ بتقديم المجاهدة ، ومحو البشرية ، وقطع العلائق ، كلها ومهما حصل ذلك ، كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم ، يقول الغزالى « وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجهه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية »(١) .

وفى لحظة الكشف هذه يتلقى العارف عن طريق المشادة القلبية خواطر أو سفراء الحق ، وأهم صفة تميز هذه الخواطر أنها سريعة الزوال وهى لا تدخل إلى قلب العبد إلا إذا كان دائم الانتباه وفى حال فناء دائم ، وتكون الاعتقادات التى يصل إليها الصوفية – فيما يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ثمرة من التأمل فيما حصلوا عليه فى لحظة البصيرة ، وأول وأعظم النتائج للحظة الإشراق الصوفى – هى الاعتقاد فى وجود ذلك الطريق للمعرفة والذى يمكن أن يسمى إلهاما أو بصيرة(٢) .

ومن الأمانة أن نضيف هنا أنه وإن وجد نوع من التشابه بين عناصر الكشف الصوفى والكشف فى الديانات الأخرى ، فإن هذا ليس له علاقة بعملية التأثير الحضارى المتبادل ، فهذه الخبرة هى مما يتصل بوجدان البشر من كل جنس وهو ما يؤدى إلى وجود مثل هذا التشابه ، إلا أن « الكشف » يختلف موضوعًا ، ومنهجًا ، وهدفًا ، تبعا لما يدين به هذا الجنس من البشر ، أو ذاك .

ونخلص إلى القول أن لحظة الكشف فى التصوف الإسلامى تنفرد بخصائص فريدة تجعل منها لحظة من أسمى اللحظات التى لا يمكن أن تخطر بعقل البشر على الإطلاق إلا من اصطفاه الله – فهى هبة من الله عز وجل لا تتأتى إلا للأبرار الذين ذاقوا حلاوة المجاهدة ، وخلصوا أنفسهم من شهواتها ، وحرروها من قيودها ، فصارت من فناء إلى فناء ، ومن مقام إلى مقام أعلى منه ، حتى استقر لها الكشف مقاما ومنهجا ، ففاضت الأنوار البارقة على النفوس المتأهبة حاملة معها أسمى المعارف وأجلها وأكثرها نقاء وشفافية .

والواقع أن العبد الفانى يظل فى معركة دائمة حتى يدخل إلى عتب الفناء ، وبدخوله إلى هذا المجال تزداد المعركة لهيبا ، فلن يتم للسالك شهود طالما كان أسير شهوده الخاص ،

---

(١) الإحياء ، جـ ٣ ، ص ١٨ .
(٢) د . أبو الوفا التفتازانى ، نظرة إلى الكشف الصوفى ، ص ٣٦ .

فلا يزال العبد عاملاً على التخلص من قيود وجوده ، وشهود وجوده ، حتى يتحقق بالوجود الكلى ويحظى بشهود الواحد القهار الذى يمتنع إلى جواره شهوده أى شهود .

ولقد فطن الصوفية إلى أن وجود البشرية وجود مكين ، وأن هدم هذا الوجود أشبه ما يكون بهدم حصن حصين ، أو قلعة تمتنع على كل وسائل الدمار ، بل قد ينجح السالك فى أن يهدم الكون بأسره ويعزله عن ذاته ويعزل ذاته عنه ، ولكنه لا ينجح فى هدم وجوده هو فإن تمكن من هدم وجوده يكون قد ضرب فى مرة واحدة وجوده ووجود الكون ولا يمكن أن يدث العكس فإن تم ذلك للذات أشرقت الأنوار على القلوب ، وتهيأت البصائر لتلقى الأسرار بعد أن تحررت من رقة الآثار وسجن الأغيار « أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »[1] .

ويقول الجنيد « وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود »[2] وبعد هذا نتساءل عن موضوع المعرفة الصوفية وغايتها وعلاقة هذا بالفناء . وهو موضوع الصفحات التالية .

(و) العلاقة بين الفناء وموضوع المعرفة :

الله هو موضوع المعرفة والفناء فيه توحيده وإفراده والتوحيد الغيبة عن الوجود ، وهى هنا شاملة أو هى غيبة لا تبقى ولا تذر قال أبو زيد : « أدنى ما يجب على العارف أنه يهب له ما قد ملكه »[3] ويقول أيضا : « من عرف الله فإنه يزهد فى كل شىء يشغله عنه »[4] فلا يعود العبد مشاهدا إلا الواحد الحق وهو المقام الذى إذا ما بلغه العارف لا يبقى له شىء فى ذاته ، وهو مقام الفناء الذى هو المحو الكامل والخلاص التام ، وهو الإثبات لوحدانية الله – وقد سئل المكى رحمه الله عن اليقين فقال « تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته »[5] .

ويقتضى هذا أن يعى السالك قوله عز وجل : ﴿قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد

(١) حكم ابن عطاء الله السكندرى : ايقاظ الهمم ص ١١١ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٣) طبقات الصوفية ، ص ٧٠ .
(٤) طبقات الصوفية ، ص ٧٤ .
(٥) اللمع ، ١٠٣ .

ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾[1] وهو مقام التوحيد المطلق – والتوحيد غاية المعرفة وآخر مقاماتها فلا يصح للسالك عرفان ولا تتم مشاهدة إلا بالتوحيد .

وإذا كان التوحيد نتيجة حتمية للفناء فإن الفناء صفة أصيلة للعارف وفناء العارف على الحقيقة تنزيه وتجريد يستوفى أكمل أشكاله بتوحيد الله .

ومن هنا يجب الاعتراف بأن خاصة عباد الله قد وجدوا فى الفناء طريقًا معبدًا ووحيدًا يقود إلى التوحيد الخالص الذى لا يستقر للعارف بدونه مقام .

ولقد اتخذ التوحيد[2] عند أصفياء القوم معانى محددة تجعل منه فناء خالصًا فى حقيقة الأمر – ولن نجانب الصواب إن أطلقنا اصطلاح (الفناء) على (التوحيد) أو اصطلاح (التوحيد) على (الفناء) – فقد كان مشايخ القوم ينظرون إلى العبد الذى أغرق فى بحار التوحيد على أنه قد فقد أو أفقد كل قدره له على أن يصرف أمور نفسه – بل هو يفقد بصفة مطلقة كل إرادة له ، فلا تبقى له قدرة ولا له تدبير ، بل هو يصل إلى أبعد من ذلك فى فنائه فيصير شبحًا لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرا ، أو يصير كالميت الذى يفعل به غاسله ما يشاء فقد أسلم زمام نفسه للمولى عز وجل ، فتولى عنه تصريف أموره ، وقام له فى كل مقام ، وتصرف عنه فى كل حركة أو فعل بعد أن اصطفاه ، قربه ، وطهره ، من براثن الجسد المخلوق وأعاده إلى نقاء الروح الأزلية ، فعاد كما كان قبل أن يكون وتحطمت أمام عينيه قيود الزمان والمكان ، فاليوم تقوم عنه البصيرة ويولى البصر أدباره وهذا لا يتم إلا بالفناء عن كل ما يخص البشرية والبقاء بكل ما يخص الإلهية « سئل أبو يزيد – بماذا نالوا المعرفة – قال بتضييع ما لهم والوقوف على ماله »[3] .

ويتفق الغزالى مع الجنيد فى اعتبار التوحيد ثمرة من ثمار المعرفة ونتيجة من نتائجها ، بل لعله يعود إلى المعنى الذى سبق أن قال به الجنيد حين اعتبر العارف شبحًا بين يدى الله عز وجل بل قد يصل إلى أبعد من ذلك حيث يستخدم ألفاظًا متشددة فالواصل – عنده – قد وصل إلى المكاشفة بعد أن فارق كل كله فلم يبق معه شيء منه – لفظت بشريته أنفاسها الأخيرة قبل الدخول إلى عالم التوحيد فلم يبق له صفة ولم يبق معه

(١) سورة الإخلاص : الآية ١ – ٤ .
(٢) راجع اللمع ، ص ٤٩ .
(٣) طبقات الصوفية ، ص ٧١ .

إلا القديم – والصفات محدثة ولا مجال للمحدث فى حضور القديم ، وههنا تفيض على السالك أسرار زاخرة تتم عن حقائق فريدة لا يصح أن يفشى سرها إنسان ، فهى من عالم الحق ، وهى وصول إلى الله .

يقول الغزالى.: « إن الواصل إلى المكاشفة قد خاض لجة الحقائق وعبر ساحل الأصول والأعمال واتحد بصفات التوحيد ، وتحقق بمحض الإخلاص فلم يبق فيه منه شىء أصلاً بل خمدت بشريته وفنى التفاته إلى صفات البشرية بالكلية وليس المقصود فناء جسده وإنما فناء قلبه ، وليس المقصود بالقلب ذلك الدم واللحم وإنما السر اللطيف – وهذا الفناء مقام من مقامات علوم المكاشفة منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد وقال أنا الحق »[1] .

(١) احياء علوم الدين . جـ ٢ ، ص ٢٥٦ وأورده الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى كتابه المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢١٤ .

الفصل الخامس

الفناء والوجود

الفناء والوجود

مقدمة :

استطعنا فى الفصل السابق أن نحدد علاقة الفناء بالمعرفة ، ووقفنا على أن المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفناء .

وأوضحنا أن المعرفة كشف ذوقى ، واتصال روحى ، ينفذ إلى عالم الأسرار الإلهية ، وفى هذه اللحظات الإشراقية يتحدد تصور الصوفية للوجود حال فنائهم .

فوجدنا مواقف وجودية مختلفة ، تراوحت بين القول بالفناء عن إرادة السوى ، أو الفناء عن شهود السوى ، أو القول بالفناء عن وجود السوى .

١ – والفناء عن إرادة السوى هو ذلك الذى تمسك به جماعة من الصوفية الذين آثروا الصحو على السكر ، وأفردوا الرب وبالمنع ، والعطاء ، والنفع ، والضر ، وهم فى فنائهم لم يدخلو إلى أى معنى من معانى وحدة الوجود ، بل هم قد أفردوا القديم عن الحديث ، ودأبوا على الاحتفاظ بالثنائية التى تفصل بين العبد والرب .

يقول ابن القيم « الدرجة الثالثة من الفناء فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين وهو الفناء عن إرادة السوى شائما يرق الفناء عن إرادة ما سواه ، سالكا سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه ، فانيا بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه[1] .

وحقيقة هذا الفناء وهذا البقاء مستمدة من الشريعة وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علما ومعرفة ، وعملا ، وحالا وقصدا »[2] .

وبذلك كان توحيد الله ثمرة من ثمار هذا النوع من الفناء ، ولقد حرص على هذا المعنى أبو القاسم الجنيد فى القرن الثالث الهجرى ، وكذلك مدرسته ومن نهج نهجه ، إلى أن كان أبو حامد الغزالى فى القرن الخامس الهجرى ، ومن بعده صوفية الطرق من

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ، مصر ١٣٧٥هـ ، جـ١ ص ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ص ١٦٧ .

أمثال الشاذلى ، واين عطاء ، وغيرهم من صوفية القرنين السابع والثامن ويرى ابن تيمية فى فناء هؤلاء اجتماع القلب على الله وعلى مفارقة ما سواه ، فيكون مفرقا فى عمله وقصده ، وفى شهادته وإرادته ، فى معرفته ، ومحبته ، بين الخالق والمخلوق ، بحيث يكون عالما بالله عارفًا به وهو مع ذلك عالم بمباينته لخلقه ، وانفراده عنهم ، وتوحده دونهم[1] .

والنوع الثانى من الفناء هو الفناء عن شهود السوى ، وهو الغيبة عن شهود كل ما سوى الله فى الكون ، وهذا يحدث فى حال سكر واصطلام وجمع ، وفيه يغيب السالك عن عبادته بمعبوده ، وعن ذكره بمذكوره ، وعن حبه بمحبوبه ، وفيه يعود السالك إلى صحوه دائما ، فيعود إليه تمييزه ، ويدرك أنه عبد ، وأنه لا يمكن أن يصير ربا بأى حال ، ويدرك أيضا أن الله بائن ومفارق يقول ابن القيم .

« وقد يسمى حال مثل هذا سكرا واصطلاما ومحوا وجمعا ، وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به ، فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه هو نفسه كما يحكى أن رجلا ألقى محبوبه نفسه فى الماء فألقى المحب نفسه وراءه : « فقال له . ما الذى أوقعك فى الماء فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى »[2] .

ويمثل هذا الفريق أبو اليزيد البسطامى ، والحسين بن منصور الحلاج ، وابن الفارض وغيرهم من صوفية الحب الإلهى .

٣ - وأما النوع الثالث من الفناء فهو الفناء عن وجود السوى ، أو الفناء عن وجود ما سوى الله ، وفناء لا يرى أصحابه فى الوجود ، إلا واجب الوجود ، وأما ما عداه فلا وجود له أصلا ، وهو نفى للكثرة ، والتعدد ، والقسمة ، والحاق للمخلوقات بالخالق وإنكار تام لكل تفرقة بين عبد ، ورب ، بل كل ما هناك رب .

يقول ابن القيم « فأما الفناء عن وجود السوى فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد بكل اعتبار فلا يشهد غيره اصلا ، بل يشهد وجود العبد عين وجود

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ، بدون تاريخ جـ٢ ص ٣٤١ .
(٢) مدارج السالكين ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد[1] ويمثل هذا الفريق «محيى الدين بن عربى » ، و« عبد الحق بن سبعين » وغيرهم . وهؤلاء قد جعلوا من المرئيات صورًا للوجود المطلق ، فأسبغوا على المخلوقات صفات الخالق ، أو أضافوا إلى الخالق صفات المخلوقات .

يقول الشيخ نجم الدين بن إسرائيل شعرًا .

ذرات وجود هى للحـــق شهـود أن ليس لموجود سوى الخلق وجود
والكـــون وإن تكـثرت عدتـــه منـــه إلى عـــلاه يبـدو ويعـــود[2]

وهؤلاء الملاحدة قد ذهبوا مذاهبهم فى تأصيل وحدة الوجود .

فمنهم من قال بأن الأعيان كانت موجودة فى العدم قائمة بذاتها وغنية عن الله فى أنفسها كابن عربى – الذى أقام علاقة احتياج متبادلة بين الأعيان والخالق فقال بحاجة الخالق للأعيان باعتبارها تجسيدا له فى ظهورها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الأعيان فى حاجة إلى الخالق الذى يمنحها وجودها ، ويغالى « ابن سبعين » عندما يجعل من واجب الوجود وممكن الوجود وجهين لعملة واحدة ، أو إن شئنا قلنا إن الواجب والممكن فى علاقتيهما بعضهما بالبعض يمثلان المادة وصورتها ، فلا انفصال للمادة عن الصورة ولا العكس .

وما كان من الجهمية[3] إلا أن قاموا بتعرية الله عن كل وصف فلم يرضوا له أن يكون فى العالم ، ولا خارجه ، ولم يوافقوا على محايثته ، أو مباينته له – وهذا النفى المبالغ فيه يحرم الله كل صفه ويمنع عنه كل وجود فيصير هو العدم الحقيقى .

ويرى ابن تيمية أن مثل هذه الأحوال هى فى الواقع من الأحوال الشيطانية ، بمعنى أنها لا تمت للتصوف القويم بصلة . ومواقفهم محض وهم واسراف لا مبرر له إلا أن يكون من عمل الشيطان .

(١) مدارج السالكين ، جـ ١ ص ١٥٤ .

(٢) مجموعة المسائل والرسائل ، جـ ١ ، ص ٦٧ .

(٣) الجهمية – هم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا لا قدرة للعبد اصلا – لا مؤثرة ، ولا كاسبة بل هو منزلة الجمادات ، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى (راجع : التعريفات للجرجانى) .

وهؤلاء يأتيهم أرواح يخاطبهم وتتمثل لهم ، وهم جن وشياطين فيظنونها ملائكة وهذه الأرواح الشيطانية هى الروح الذى يزعم صاحب الفتوحات أنه ألقى إليه هذا الكتاب[1] .

وربما كان هذا ما يقصده وليم جيمس عندما أعلن إمكانية أن تكون بعض الأحوال الصوفية وخصوصا ما يعرض منها حال الفناء شيطانية Diabolical[2] . وللقرآن من هؤلاء الغاوين موقف حازم إذ يقول جل شأنه :

﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانًا فهو له قرين ، وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون﴾[3] .

ويقول عز وجل : ﴿يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا ﴾[4] .

وقال تعالى : ﴿إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾[5] .

ونعرض فيما يلى لهذه الأنواع المختلفة من الفناء بالتفصيل .

١ – الفناء عن إرادة السوى (الفناء فى التوحيد) :

الفناء الكامل الموافق لحقيقة الشريعة والذى يرتضيه خواص أولياء وأئمته المقربين ، هو الفناء عن إرادة السوى – وهذا الفناء يبدأ صحوا ، ثم يرتفع إلى صحو الجمع ، ثم ينتهى بصحو الصحو ، والصحو الأول افناء السالك نفسه فى عبوديته فيسلك السبيل إلى إرضاء الخالق ويصر على القيام بما يحبه ويرضاه ، حتى إذا ما استمر على هذا النحو فني عن مراده من محبوبه ، ومعبوده منه ، فيتحد المرادان وتتوافق الإرادتان ، فيصير كل فعل من أفعال السالك موافقا لما يريده المولى عز وجل منه ، وهذه ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة « صحو الجمع »[6] لأن السالك هنا يكون فى إرادته مجموعا فلا تبقى له إرادة ، بل ما يبقى هو المراد الدينى الذى يسبغ على الصوفى الفانى ظاهرا من الإرادة ، وباطنا من الطاعة ، فيكون عبدًا صادق العبودية ، ومطيعًا خالص الطاعة .

(١) ابن تيمية ، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . مكتبة صبيح مصر سنة ١٩٥٨م ، ص٩٨ .
(٢) Varieties of Religious Experience, P. 410
(٣) سورة الزخرف ، الآية ٣٦ ، الآية ٣٧ .
(٤) سورة النساء ، الآية ١٢٠ .
(٥) سورة الأعراف ، الآية ٣٠ .
(٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣ .

ولا يصح أن نفهم من هذا أى نوع من الاتحاد بين المريد والمراد ، أو بين الحق والخلق ، بل هو اتحاد إرادات فقط – والإرادات المقصودة هنا ليست متعلقة بإرادة التكوين أو الخلق ، ولا صلة لها بكل ما هو أزلى وقديم ، وهى تتعلق فقط بالناحية الدينية فقط .

« فهذا الاتحاد والفناء كما يقول ابن القيم « هو اتحاد خواص المحبين » أو هو اتحاد المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى القدرى بمراد المحبوب »[1] .

وأما الصحو الأخير فهو ما يمكن أن يتفق وتسميته بحال البقاء بعد الفناء ، وهو ولا شك صحو التوحيد ، أو الفناء فى التوحيد ، لأنه يتعلق بالجانب التطبيقى لشهادة أن لا إله إلا الله ، والمقصود بهذا هو انطباق الجانب العلمى والعملى وجانب النفى والإثبات ، الذى هو فى الواقع الفناء والبقاء .

والبقاء هنا هو الحال الذى لا يبقى للسالك فيها معبود سواه ، فلا معبود على الحقيقة ولا إله إلا هو جل شأنه يقول : ابن القيم « وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذى اتفقت عليه المرسلون ، وأنزلت به الكتب ، وخلقت لأجله الخليفة ، وشرعت له الشرائع .. وحقيقته البراء والولاء – البراء من عبادة غير الله والولاء لله »[2] .

وعلى هذا النحو :

فالتوحيد باتفاق علماء الطائفة هو الحكم اليقينى بأن الله واحد لا شريك له ، وهو العلم بأن هذه الواحدية مطلقة ، لا يشوبها تقسيم ، أو تشبيه ، وهو تسليم بأن قدرة الله تعالى فى الأشياء بدون حدود .

وهذا المعنى هو ما اتفق عليه جمهرة من الصوفية السنيين الذين لم يذهب بهم الفناء مذهبا بعيدًا ، ولم يطح السكر بعقولهم وعلى رأس هذه الطائفة أبو القاسم الجنيد من أئمة القوم وساداتهم مقبول على جميع الألسنة وتوفى (٢٩٧هـ)[3] .

ولقد تميز الفناء عند الجنيد بخصائص بارزة جعلته موافقا للشريعة وكان الجنيد مؤثرًا للصحو والتمكين[4] وهو ما يميزه عن الطيفورية ، والحلاجية ، إذ اعتبر الجنيد

---

(١) مدارج السالكين : ابن القيم ، جـ ١ ، ص ٩٠ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٩٠ .
(٣) طبقات الصوفية ١٥٥ .
(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٣٩ .

الحلاج مخطئًا فى صحوه وسكره ، فالجنيد يفهم من الصحو استقامة حال العبد ، مع الحق ، ويفهم من السكر شدة الشوق وفرط المحبة ، وهذا وذاك لا يلحق العبد بأى صفة من الصفات الإلهية .

وثانيا : يتميز فناء الجنيد بأنه عودة النفس إلى سبق وجودها قبل أن تكون ، فتخضع خضوعًا مطلقا لتصاريف الخالق ، وتفقد إرادتها فى إرادة الله جل شأنه ، وهو بهذا يفرق بين عالم ما قبل الكون ، وعالم الكون ، وعالم ما قبل الكون هو الذى نعمت فيه النفس بكامل حريتها فما أن كانت حتى كبلت بأغلال ، البدن والصفات البشرية – والخلاص من عالم الكون هو فى نظره فكاك للنفس من ربقة الصفات ، وتخلص من اسر البدن ، ولا يتم هذا إلا بتحققها بالفناء عن ضيق الرسوم الزمانية ، والانطلاق إلى سعة فناء السرمدية .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « والفناء فى التوحيد معرفة نظرية تحققت بها نفس الإنسان فى عالم آخر قبل أن تتصل بالبدن فى هذا العالم وهذه الفكرة عند الجنيد وعند غيره من الصوفية المتأخرين كابن عطاء الله السكندرى »[1] ويقول الجنيد وقد سئل عن توحيد الخاصة فقال « أن يكون العبد شبحًا بين يدى الله عز وجل تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته ، فى لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له ، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه ، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون[2] .

ويستفاد من هذا ثالثًا أن فناء الجنيد يتلازم ومعنى فطرى ، فهو يؤكد أن الفناء كان موجودًا مع النفس فى عالم ما قبل الكون ، وطالما أن الأرواح أزلية فإن فناءها يعنى عنده انعدام تعينها وتشخصها ، بعودتها إلى وجودها الأتم والأكمل الذى يتحقق بالبقاء فى الله وهو « غاية حقيقة التوحيد للواحد التى هى أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل »[3] .

ويلاحظ أن هذه الحال عند الجنيد ليست دائمة فهو لا يكف عن الاتصال بالله

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .
(٢) اللمع ، ص ، ٤٩ – راجع د . أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية« دار المعارف مصر ١٩٦٣م ، ص ٢١٦ إلى ٢١٩ .
(٣) اللمع ص ٥٠ .

والانفصال عنه ، بمعنى أن السالك دائم التردد بين حال الفناء والبقاء ، وحال الصحو أو البقاء ، هى الحال التى يشعر فيها باثنينية لاجدال فيها بين الخالق والمخلوق بين الحادث والأزلى وبين العبد والرب .

وهكذا أبقى الجنيد على الفاصل بين الخالق والمخلوق كما أبقى على النقطة التى يعود منها العبد إلى نفسه ليشعر أنه عبد كامل العبودية ، وأن الله خالقا مطلق الألوهية ، وقد لخص لنا الجنيد هذا الرأى عندما تحدث عن التوحيد بقوله أنه « افراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب ، وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع[1] .

رابعًا : لا ينكر الجنيد ومدرسته فناء الصفات ، ولكنهم يعارضون بشدة فناء الذات ، فإذا كان فناء صفة ببقاء صفة أخرى فإنه لا يجوز فناء العين لأن هذا محال كما يقول الهجويرى ، فالنار تكسب الحديد خاصية الحرارة ولكنها لا تحوله إلى نار فكل قائم بذاته كما سبق وأوضحنا يقول « ماذا تريدون بهذا الفناء فإذا قالوا فناء العين فإنه محال وإذا قالوا فناء الوصف فإنه يجوز فناء صفة ببقاء صفة أخرى[2] .

وهكذا يمكن القول بأن مقصد المدرسة الجنيدية من الفناء يتحدد فى معان ثلاثة لا تخرج فى جلها عن المقصد الأسمى للشريعة الإسلامية ، وهى معان تتفق وفناء الصفات وسلبها من العبد ، وإضفائها على المعبود .

فهو أولا فناء للأفعال بمعنى أن الله هو الفاعل على الإطلاق لا يشاركه فى فعله أحد ، ولا يحد من سلطانه شىء ، وثانيا فهو فناء فى الصفات بمعنى أن صفات مثل السميع والبصير والقادر هى صفات إلهية ولا يمكن أن تكون غير ذلك وهى تختلف تمامًا فى مجال الألوهية ، وإذا ما كان فى الإمكان إطلاقها على البشر فلابد أن يكون مفهوما أن هذه ليست تلك .

وثالثا : لا موجود على الحقيقة إلا الله ، فهو واجب الوجود والموجود بذاته والمستغنى عن أى وجود ، مهما كان ، فكل وجود آخر هو فعل من أفعاله وهذه المعانى هى التوحيد

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٦ .

(٢) كشف المحجوب ، الهجويرى ، جـ ٢ ، ص ٤٨٣ .

الحقيقى الذى قال به الجنيد ، وحفظته من بعده مدرسته من الأقلام الدخيلة عليه وقد تمثلت هذه المعانى فيما جاء عند أبو نصر السراج ، والهجويرى ، والسلمى ، والقشيرى ، وأنصارهم ، وأتباعهم .

كان هذا شأن الفناء فى التوحيد إلى أن جاء المتصوف السنى الواسع الثقافة ، والخصيب الإنتاج محمد بن محمد الملقب بأبى حامد والمعروف بالغزالى والمتوفى (٥٠٥ هـ) فصار الفناء عنده تنبيه على قطع الملاحظة عن الأغيار ، واعتراف قاطع بواحدية القهار .

وهو التوحيد على الحقيقة لموافقته للشريعة التى عدتها أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير .

وهذا النوع من التوحيد ثمرة من ثمار الكشف[١] ومرتبة سامية لا تتأتى إلا للصديقين الذين لا يشاهدون فى الوجود إلا قدرة واحدة هائلة تصدر جميع الأشياء عنها رغم كثرتها – ومن هنا نجد الكثرة عنده منبعثة من داخل الوحدة كما أن الوحدة تشاهد فى الكثرة .

ولقد جعل الغزالى من التوحيد نظرية متكاملة فهو يقسمه إلى مراتب[٢] أربع أولها أن ينطق الإنسان بشهادة أن لا إله إلا الله وقلبه غافل عنها أو منكر لها ، فهو قول باللسان لا يصدقه القلب ، شأنه فى ذلك شأن من يقول ظاهرًا ما لا يضمر باطنا ، فهو منافق وهذا توحيد المنافقين .

وأما الدرجة الثانية من التوحيد فلها طرفان متساويان فالنطق بالتوحيد يصاحبه اعتقاد قلبى راسخ – وهذا توحيد عوام المسلمين .

فإذا أمكن للعبد أن يشاهد حقيقة التوحيد كشفا بنور الحق تحقق من كون الأشياء صادرة على كثرتها عن مصدر واحد وهذا هو مقام المقربين .

ويحاول الغزالى أن يثبت أنه لا تناقض بين الكثرة والوحدة ، فالكثرة عنده مسألة متعلقة بالشعور فالكل يشاهد لا من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد والوحدة هنا شهودية وليست وجودية .

---

(١) راجع ص ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) إحياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٤١ يراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢١٥ .

وأما المرتبة الرابعة فهى أعلى مراتب التوحيد أو هو توحيد خاصة الخاصة وتتحقق حال فناء الصوفى عن نفسه وعن الخلق بحيث لا يعود الصوفى مشاهدًا فى الوجود إلا واحدا أصلا وهى مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا فلا يرى نفسه فى توحيده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق[1] .

وعندما يؤكد الغزالى أن الوحدة التى يقول بها غير منافية للكثرة يضرب مثلا بالإنسان – فيراه واحد وكثير فى ذات الآن – فهو كثير إذا نظرنا إلى روحه وجسده وأطرافه وأمعائه .. إلخ ومع هذه الكثرة – فإن أحدا لا يمكن أن ينكر أن الإنسان واحد ، وأنه ليس مجموع أجزائه بل هو كل هذه الأجزاء .

وتوحيده على هذا النحو ليس حلولاً ، ولا هو اتحاد ، بل ثنائية قائمة بين الله والعالم فالكثرة والوحدة خطان متوازيان غير متعارضين .

يقول Stace إن الغزالى ينكر فى هدوء فلسفى إمكان تفسير خبره الفناء على أنها تحقيق اتحاد مع الله[2] .

فلا حاجة إذن إلى محاولة تفسير أقوال الغزالى على أنها وحدة وجود أو كثرة فقد تآلفت الوحدة والكثرة عنده – وكل محاولة من هذا القبيل هى تعسف لا طائل منه فقد قيل « لو كان بعد النبى محمد ﷺ نبى لكان الغزالى ذلك النبى[3] بمعنى أنه التزم التزاما دقيقا بالشريعة الإسلامية . هذا – ولقد كانت نظرية الغزالى فى المطاع الذى هو الروح المحمدى موافقة أو متممة لنظريته فى التوحيد ، فهو يعتقد – كما يقول نيكلسون أن الله تعالى لا يعرفه على الحقيقة إلا الذين تحققوا بمعنى التوحيد فى حال فنائهم الصوفى ، فى حين أن إرادته وتدبيره متجليان فى الكون بواسطة العقل أو الروح المحمدى[4] .

ولقد انتقل الفناء فى التوحيد إلى صوفية الطرق فى القرنين السادس والسابع فمنهم

---

(١) راجع إحياء علوم الدين ، الغزالى طبع البابى الحلبى القاهرة ، جـ ٤ ، ص ٢٤٠ .
راجع أيضا المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢١٣ وما بعدها .

(٢) Myticism and Philsophy; p. 116.

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٣٩ .

(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مجموعة المحاضرات التى ترجمها د . عفيفى بهذا العنوان ، ص ١٤٨ .
ويراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، من ص ٢١٣ إلى ٢١٨ .

من قال باسقاط التدبير مع الله وفناء الإرادة والتزموا بحقيقة التجريد ، والتفريد ، فتجردوا عن عبادة ما سوى الله وأفردوه وحده بالعبادة وهؤلاء من أمثال الشاذلى ، وابن عطاء الله السكندرى ، ومنهم من دخل إلى معانى أقرب ما تكون إلى وحده شهود ، أو شهود الأحدية فى الوجود ، كإبراهيم الدسوقى « القرشى » .

إلا أن الخيط الذى ربط بين هذه الطرق هو تمسكها بموافقة الشريعة ، قصدا وحالا .

٢ - الفناء عن شهود السوى :

(أ) الفناء والاتحاد :

إن المتحدث عن علاقة حال الفناء بالاتحاد بالله لا يمكن أن يغفل المتصوف أبا يزيد البسطامى المتوفى (٢٦١ هـ) .

ولا شك أن كثيرًا من كتاب التصوف قد عدوا أبا يزيد البسطامى هذا أول من أدخل فكرة وحدة الوجود التى ذاعت فى أنحاء فارس إلى التصوف الإسلامى ولعل ما قيل من أن هذه الفكرة قد جاءت مع أبى يزيد بالذات راجع إلى أن تأثره بأصله الفارسى ونزعته « الثيوسوفية »[1] والتفكير اليونانى - كان غالبًا عليه فى جل أقواله وفى معظم ما نقل عنه حال فنائه .

إلا أن هناك من يرون أيضًا أن فكرة وحدة الوجود لم تكن هى الوحيدة المسيطرة على فناء أبى يزيد .

ولعلنا إذا قمنا بتوضيح خصائص الفناء البيازيدى فقد نستطيع أن نقرر هل كان من أصحاب وحدة الوجود ، أو وحدة الشهود ، أو من القائلين بالاتحاد أو التوحيد ؟

الواقع أن ما يمكن أن نصف به فناء أبى يزيد هو كونه قائمًا على أساس دخول الصوفى إلى حال من الغيبة أو السكر الشديد الذى يفقد الصوفى وعيه ، فيصير مغيبًا تمامًا ، مما يؤثر على سلوك الصوفى حال فنائه ، بل ويدمغه بتصرفات وأقوال تبدو فى ظاهرها بعيدة عن المنحى الإسلامى القويم ، وقد أدى هذا الحال من السكر والاصطلام بكثير من الصوفية إلى الدخول فى مواقف روحية ، ووجودية شبيهة بتلك التى قال بها

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون التى ترجمها د . أبو العلا عفيفى تحت هذا العنوان ، ص ٢٤ .

أبو يزيد . ومن ناحية أخرى اتخذ أبو يزيد لنفسه معراجًا روحيًّا صاعدًا ، يبدأ من أدنى الدرجات الحسية ، ويرتفع إلى أعلى المراتب الروحية .

فهو إدراك حسى فى أدنى درجاته ، ثم يرتقى إلى مرحلة الإدراك العقلى ، ثم يتخلى عن إدراكه العقلى إلى شهوده القلبى .

أو من الممكن أن نقول : إن أبا يزيد فى الطريق إلى الله كان قد فنى عن كل ما فى هذا العالم ثم فى مرحلة أعلى من ذلك فنى عن كل شىء فلم يبق له إلا الله ، ثم هام به فما بقى له سواه .

هذا النوع من الفناء الذى يبدأ بالتجرد عن العالم المادى ، ارتقاء إلى مراحل روحية ثم إلى التجريد المطلق أو التوحيد – هو موقف آخر يتعارض مع ما قيل عن صاحبه من أنه من القائلين بالاتحاد بالله .

ومما لا شك فيه أن الذين نسبوا إلى أبى يزيد « نظرية صارمة فى وحدة[1] الوجود قد استندوا إلى عدد وفير من الأقوال التى نقلت عنه ، والتى ذكرها العديد من كتاب التصوف من أمثال السهلكى ، والقشيرى ، وفريد الدين العطار ، وأبو نصر السراج[2] وغيرهم .

وهى توضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن صاحبها كان فى مرحلة من مراحل حياته على الأقل صاحب نظرية متكاملة فى الاتحاد .

يقول نيكلسون فى محاضرته التى ترجمها د . أبو العلا عفيفى تحت عنوان (نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره) لو أننا افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود[3] .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون المترجمة بهذا العنوان ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) راجع اللمع ، من ص ٤٦١ إلى ص ٤٧٧ .

(٣) محاضرة ضمن مجموعة أبحاث نيكلسون التى عنونها عفيفى فى التصوف الإسلامى ، ص ٢٣ .
ويراجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار الجزء الأول ابتداء من ص ١٦٠ إلى ص ١٧٩ وقد وردت به هذه الأقوال . « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء « ويقول منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى فصرت اليوم مرآة نفسى لأننى لست الآن من كنته وفى قولى (أنا) و (الحق) إنكار لتوحيد الحق لأننى عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل انظر إن الحق مرآة نفسى لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت « ويقول – إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى » سبحانى ما أعظم شأنى إلى آخر هذه الأقوال التى جمع معظمها عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفى وهو يطبع فى الكويت فى وكالة المطبوعات وتوزعه دار القلم فى بيروت – لبنان .

على أن هناك خاصية هامة جدا تميز فناء أبى يزيد وهى خاصية إسقاط الصوفى لما سوى الله شهودا ، فلا يعود مشاهدًا فى الكون إلا الواحد الحق ، وهو ما أطلق عليه فناء الهوية وغيبة الآثار ويحدث عند "Stace" فى حال تلاشى الذات[١] ، أى الفناء .

وهو التلاشى المطلق الذى لا يبقى للأنا مجالا كى تحظى فيه بوجودها المستقل – بل كل ما يبقى هناك هو الأنت – أو الذات الإلهية .

فقد دأب أبو يزيد على محاولته تخطى حدود ذاته ، والخلاص من قيود المكان والزمان ، والفكاك من أسر الجسد – وإذ يصل إلى نهاية معراجه الروحى – تسقط كل قيود الأنا البشرية وتندمج هى والأنت ، فيصبح الأنت أنا أو العكس يقول :

أشـار سرى إليـك حتى   فنيت عنـى ودمت أنت

محوت اسمى ورسم جسمى   سألت عنـى فقلت أنت

فأنت تسلو خيـال عينى   فحيثما درت كنت أنت[٢]

وكأنما يرى أبو يزيد فى وجوده الذاتى المتعين قيودًا حسية مفروضة عليه ، وهى قيود دنيا لابد للإنسان أن يتحرر منها ، عبر مراحل من الانطلاق الروحى ، إلى أن يصل إلى حقيقة الاتحاد بالله ، الذى لا يتحقق إلا فى مقام الفناء التام .

وهذا التصور يتأكد لنا عندما يجعل أبو يزيد من نفسه طيرًا طليقا تحرر من كل القيود وسبح فى فضاء التوحيد اللانهائى فارتقى أجواءه طبقة بعد أخرى ليصل إلى أصل التوحيد فيقول :

فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية .. فرأيت شجرة الأحدية[٣] .

وهذه نفسها هى الحال التى وصفها سيتس باعتبارها شعورا حقيقيا بالاتحاد[٤] يبرز إلى وعى السالك بعد أن يسلب عن نفسه كل نواقصها – ثم ينتقل من سلب إلى سلب ، أو من ليس إلى ليس حتى يضيع فى الضياع ، أو يفنى عن الفناء إلى أن تتخلص ذاته من ذاته ، وكأنما يخلع جلده البشرى ، فلا يعود مشاهدًا إلا حقيقة واحدة فى الوجود

---

(١) Myticism and Philsophy; p. 113.

(٢) شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٩ .

(٣) اللمع ، ص ٤٦٤ .

(٤) راجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٥ .

وهو ، إحساسه بأنه صار والواحد واحدا – وهنا يمكن أن نقول عن أبى يزيد أنه الواحد ، ويصح أن نقول عن الواحد أنه أبو يزيد فلا غرابة إذن – وشعوره على هذا النحو – أن ينطق بما أفزع كل العقول فيقول « سبحانى ما أعظم شأنى » .
أو لا إله إلا أنا فاعبدون وهى جرأة بالغة فقد أطلق على نفسه صفات لا تجوز لغير الله – حاشا لله .

ولو صحت تلك الأقوال المنقولة عنه – لصحت الأقوال التى تنسب لأبى يزيد نظريته فى الاتحاد ، وما يؤيد وجهة نظرنا هذه أنه حال فنائه واصطلامه رأى أنه العرش الكرسى بل اللوح المحفوظ والقلم . وفى حالة حبه وهيامه كان عشقًا وعاشقًا ومعشوقًا وباختصار نقول : إن كان عبدًا وربًّا ولكن حان الوقت كى نتساءل – هل كانت تجربته اتحادا حقيقيا ؟ وهل كان فعلاً قد أغرق فى فنائه لدرجة جعلته مبشرا بالاتحاد ووحدة الوجود .

الواقع أن هناك من أصدر حكمًا عاما على التصوف فى القرنين الثالث والرابع وفسر أقوال الصوفية من أمثال البسطامى ، والحلاج ، والشبلى – وحتى الجنيد البغدادى ، على أساس أنهم من أصحاب وحدة الوجود ، بل لقد نسب نيكلسون كما قدمنا القول بنظرية صارمة فى « وحدة الوجود »[1] إلى أبى يزيد البسطامى .

ولكن نظرية وحدة الوجود لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر من القرنين الثالث والرابع – ويجمع كل الذين كتبوا فى هذا الموضوع على أن ابن عربى هو الواضع الحقيقى لهذه النظرية .

فلا يمكن القطع بظهورها قبل حلول القرن السادس مما يؤكد خطأ هذا الرأى – كما أنه لمن التجنى أن يوصف أمثال هؤلاء بأنهم من أصحاب وحدة الوجود .

وإنه لمن الضرورى أن نشير فى هذا المجال إلى أن القشيرى ، والسراج يفهمان الفناء على أنه غيبة مؤقتة عن الشعور ، وليس محوًا تامًّا لصفات العبد ، ولا هو امتزاج للبشرية بالإلهية ، ولا هو بأى معنى آخر يؤدى إلى صيرورة العبد إلها ، أو العكس وقد كان أبو يزيد واعيًا ولا شك بعبوديته ، حيث ظلت بارزة فى شعوره حال فنائه وبقائه حال

---

(١) راجع تاريخ التصوف الإسلامى ، نيكلسون ، ص ٢٤ ويراجع كتاب أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى وقد ناقش هذه الفكرة فى حديثه عن أبى يزيد البسطامى ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ وما بعدهما .

جمعه وفرقه يقل « من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازمًا بجوارحه على آداب العبودية فى سره فى مشاهد الحق فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته[1] .

وهنا يظهر الجانب الآخر أو الوجه الثانى لفناء أبى يزيد – فمما لا شك فيه أنه كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب الفناء المعتدل ، الذى ظل فيه مدركا لعبوديته وبأنه مخلوق وبأن الخالق مفارق وبائن ، وإذا كان البعض قد أخذ عليه قوله « رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك . فقلت زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك إلى أن يقول فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك »[2] على أنها دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء وهو ما استند إليه "STACE"[3] فعلا فى تأكيده على هذا الرأى إلا أننا نقول إن هذا النص بعينه فيه ما يتضمن وجود الثنائية القائمة بين الخالق والمخلوق ، ففى قول أبى اليزيد ألبسنى وزينى حديث بين مخاطب ومخاطب – والمخاطب هو أبو يزيد والطلب موجه إلى الله – ولو كان أبو يزيد يقصد أنه متحد بالله لقال – ألبست نفسى أنانيتى وزينت نفسى بوحدانيتى وفرق كبير بين العبارتين .

ويؤكد وجهة نظرنا توبة أبى يزيد عما يوقع فى الشرك بالله – يقول بعد أن قام بحجته الثالثة ورأى الكل رب البيت ولم ير البيت – أنه نودى فى سره أن يا أبا يزيد » إذ لم تر نفسك ورأيت العالم كله لما كنت مشركا ، وإذ لم تر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركا وعندئذ تبت ، وتبت عن رؤية وجودى[4] .

وفى هذا ما يقطع بأن أبا يزيد كان فى وقت من الأوقات قد وقع فى ظنه أن وجوده هو كل شىء وأن وجود كل شىء قائم فى وجوده المتعين الذاتى فإنه لما أدرك خطأه رجع عن قوله – ويمكن القول بأن أبا يزيد كان بصفة عامة من أصحاب وحدة الشهود – وهو الرأى الذى أميل إلى الأخذ به ويؤكد هذه الوجه من النظر قول أبى يزيد – بعد

---

(١) شطحات الصوفية ، ص ١٤٥ .

(٢) اللمع ، ص ٣٨٢ ، وشطحات الصوفية ، ص ٢٨ .

(٣) Mysticism and Philosophy : p. 115.

(٤) كشف المحجوب الهجويرى ، جـ ١ ص ٣١٩ .

أن وصف شجرة الأحدية ثم وصف أرضها وأصلها « فنظرت فعلمت أن ذلك كله خدعة »[1] .

ويعلق الطوسى على ذلك بقوله « لأن عند أهل النهايات أن الالتفات إلى أى شىء سوى الله خدعة »[2] .

وهذا يعنى أن الكون بجميع مخلوقاته ليس أكثر من وهم فى مواجهة حقائق التوحيد – وكلمة « فنظرت » تعنى أن كل ما يتحدث عنه هو مشاهدات يتعرض لها السالك لحظ الفناء ، ومن هنا يمكن أن يكون ما تحدث عنه من اتحاد ، أو رفع ، أو قوله « سبحانى » .. إلخ هى مناجاة أسرار ، لا تحدث إلا عند مشاهدة الملك الجبار فيكون فناؤه وحدة شهود ، لا وحدة وجود .

ويؤكد أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « على أن نيكلسون أخطأ فى نسبة القول بوحدة الوجود إلى البسطامى فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف التصوف الإسلامى قبل ابن عربى المتوفى ٩٣٨ هـ » [3] .

(ب) الفناء والحلول :

عندما نتحدث عن الحلول كنتيجة من نتائج الفناء فإننا لن نجد مفرًّا من دراسة الصوفى الشاطح الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى ٣٠٩) الذى صدر عنه الكثير من العبارات الجامحة – حال فنائه والمصطبغة بصبغة حلولية في معظم الأحيان .

ويتميز فناء الحلاج بخصائص فريدة فقد كان فى حال جذب دائم مما أفقده القدرة على التمييز بين ما هو إلهى وما هو بشرى ، وهذا دعاه إلى القول بظهور اللاهوت فى الناسوت .

وعندما اشتد به وجده تخيل أنه صار متحدًا بالواحد ، وأن الفارق بين الإنسانية والبشرية لا وجود له . ثم لم يلبث أن أعلن عن وجود هوة واسعة بين الإنسان كمحدث مخلوق وبين الله كخالق قديم . هذا الإدراك للفارق الشاسع بين الله والإنسان حمل معه تضاربا يتبين من الأقوال التى صدرت عنه ، مما يؤيد وجهة النظر القائلة بأن فناءه كان

---

(١) اللمع ، ص ٤٦٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٦٦ .

(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٨ .

فناء مغرقا فى السكر والاصطلام ، إلا أن هذا أيضا لا ينفى أن الحلاج حال فنائه كان من أصحاب الصحو أيضا ، كما تلازم حال الفناء عند الحلاج وشعور واضح بثقل الجسد ودعوة إلى الفكاك من قيوده كى يتمكن هو « الحلاج » من اللحاق بعالم القدس .

ثم إن الحلاج فى حال من السكر المبين قال قولته أنا الحق ، وهى من الأقوال التى لم يغتفرها له أهل السنة ولن ينساها له المسلمون . كما أنه دافع عن موقف إبليس عندما رفض السجود لآدم لأنه رأى فى ذلك منتهى التوحيد .

وهنا يجدر بنا أن نتساءل ؟

هل كان فناء الحلاج حلولاً أم كان اتحادا ؟

والواقع أن كثيرًا من كتاب التصوف الغربيين قد اعتقدوا باستخدام الحلاج لغة بدت مناسبة جدا لادعائه الاتحاد مع الله .

"Toclaim identity with god"[1] .

يتفق فى هذا هنرى سوسو ، ونيكلسون ، وستيس .

ونحن أيضا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا كان أحد الجوانب البارزة فى فناء الحلاج ولا أدل على ذلك من قوله « يا من هو أنا وأنا هو لا فرق بين أنيتى وهويتك إلا الحدث والقدم – إن ربى قد ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قدمه فلم يبق لى إلا صفة القديم[2] .

ومع ما تقطع به هذه المقالة من وجود شبهة القول بنظرية اتحادية ، إلا أن الفرق بين القديم والمحدث فيها واضح ، وأغلب الظن أن الحلاج ظل واعيًا بطبيعته البشرية أثناء دخوله حال الفناء – فهو عندما ينفى الفرق بين القدم والحدث إنما يثبت وجود هذا الفرق ويؤيده ، لأنه من المسلمات أن النفى لا يقع على شىء غير موجود أصلاً ، بل هو بالضرورة يكون لشىء موجود فإذا جاز منطقيًّا نفى النفى فإنه لا شك يكون إثباتا .

ولكن قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الدفاع عن الحلاج هو من قبيل التعسف ، ذلك

---

(1) Mysticism and philosophy.; p. II3 SEE the Mystics pf islam P. P. 149; 150

(2) أخبار الحلاج ، ص ١٥ ، ١٦ .

أنه تحدث صراحة عن ممازجة روحه لروح خالقه وشبه ذلك بالخمر عندما تذاب فى الماء الزلال .

ومن المعروف أنه عندما تذاب الخمر فى الماء فإنه يستحيل على الناظر أن يميز بينهما . بل أن ما يحدث أن الخمر كله يصبح ماء ، والماء كله يصبح خمرا يقول :

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمر فى الماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى فإذا أنت أنا فى كل حال »[١]

ويميل نيكلسون إلى تفسير هذه المقالة على أن صاحب هذه الحال لم يكن متحدًا بصفة كلية مع الحق ولكن بصفة جزئية اتحد مع أحد صفاته المقدسة يقول :

"Only united with ome OF his devine Attributes"[٢] .

ومن بين هذه الصفات صفة الحق التى اختارها الحلاج كى يصف بها نفسه ، إنما تبرؤه من تهمة القول بالاتحاد – فقد اختار أن يوصف بصفة من صفات الله .

ولكن يبقى أن نقول إنه لا يجوز لغير الله أن يتحلى بصفاته المقدسة فما أشرك الله معه فى صفاته من مخلوق .

وهنا يقول لنا قائل مع نيكلسون ، إن الحلاج ليس هو الذى صاح « أنا الحق » وإنما تكلم الله بلسان الحلاج فكان واسطة الله كى يعبر عن ذاته ويصف نفسه وفى هذا ما يوحى بشبهة القول بالتجسد "Incarnation" وهى النزعة التى سادت فارس وبلاد آسيا وتأثر بها الحلاج فعلا ، ومما يؤكد هذا قولته التى أضفت عليه شبهة مسيحية – حال فنائه – إذ يقول :

سبحان من أظهر ناسوته فى سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه فى صورة الآكل الشارب[٣]

وهو ما يعبر عن حلول الله فى الإنسان وظهوره فى شكل بشرى هو يسوع ويقول :

---

(١) الطواسين ، ص ١٣٠ .

(٢) Mystics of islam; P. 152.

(٣) راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٣ كذلك تلبيس إبليس ، ص ١٨٢ .

أأنت أم أنـــا هذا فى إلهـــين حاشـــاك من إثبـــات اثنـــين
هويـــه لك فـــى لائيتى أبــدًا كلى على الكل تلبيس بوجهـــين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتـــى حيث لا أين
وأين وجهك مقصود بناظرتـــى فى باطن القلب أم فى ناظرالعين[1]
بينـى وبينك أنـــى يزاحمـــنى فارفـــع بأنيك أنـــى من البـــين

وقد يستفاد من هذه الأبيات أن فناء الحلاج فناء عن وجود السوى لطلبه رفع الأنية وذلك حتى يقال أن وجوده وجود الحق وأنيته أنية الحق ، ولكن هنا معنى آخر يفهم منها ، ذلك أنها خطاب موجه إلى الله فهى تقطع إذن بوجود المخاطب والمخاطب « أثنينية » ، كما يمكن تفسير قوله حاشاك حاشاك من إثبات اثنين بأنه إصرار على واحدية الحق وليس إصرارا على الاتحاد به ، فيكون فناؤه وحده شهود . وهنا نحار مع الحلاج - فهل هو قائل بالاتحاد أو الحلول - أو وحدة الشهود ؟

وللإجابة على هذا السؤال نقول إن كل رأى له ما يسانده من أقوال صاحبنا حال فنائه وسكره .

ونحن نوافق إلى حد بعيد على النظرية القائلة إن فناء الحلاج كان وثيق الصلة بالحلول ، ولم يكن كذلك بالنسبة للاتحاد - ذلك لأن الحلاج ظل واعيًا كما قدمنا بالفاصل الذى يفصل بين البشرية بنقصها والألوهية بكمالها ، بل هو يصل إلى أبعد من ذلك عندما يعمق الفارق بين الإلهية والبشرية ويرى صفات الحق مخالفة تمامًا لصفات الخلق ، ولا يمكن أن يحدث خلط بين النوعين من الصفات ، وبهذا ينفى نفيًا تامًّا ومطلقا إمكانية قيام أى ممازجة أو اتحاد بين البشرية والإلهية يقول « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية فقد كفر فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم »[2] .

وتفسير هذا التناقض الذى وقع فيه الحلاج إن كان ثمة تناقض - أن الحلاج كان من أصحاب الأحوال وأن فناءه امتاز مثل غيره من أرباب الشطح بكونه ذو جانبين ، جانب السكر والاصطلام ، وجانب الصحو . فهو فى حال سكره غاب فى وجده وأطلق العنان لخياله حتى ظن - أو وقع فى وهمه أنه والله شيء واحد يقول أستاذنا د . أبو الوفا

(١) أخبار الخلاج ، ص ٦٠ .
(٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٨ .

الغنيمى التفتازانى « وقد لفت هذا التناقض نظرك ثولك ، كما أشرنا إليه من قبل ولكنه قد يفسر بأن الحلاج كان خاضعًا للفناء فينطق عن أحواله المختلفة فيه بعبارات مختلفة ... وقد يفسر هذا التناقض أيضًا بأن الحلاج كان يتحاشى بعباراته التى ينزه فيها الله عن الامتزاج بالبشرية سخط الفقهاء عليه فى عصره »[1] .

ونحن نميل إلى الأخذ بالرأى الأول القائل بأن الحلاج كان من أصحاب الأحوال وصاحب الحال له فى كل حال لغته الخاصة له ، وشعر الحلاج نفسه فيه ما يشعر بهذا . يقول :

أفنيتنى بك عـنى   يا غــاية المتمنى
أدنيتنى منك حتى   ظننت أنك أنى[2]

والحلاج عندما يستخدم كلمة ظننت يعى تمامًا ما ترمى إليه هذه الكلمة ، فلا يمكن للظن مهما كان مدعما أن يرقى إلى مستوى اليقين ، كما لا يمكن أن يستخدم الحلاج مثل هذه الكلمة قاصدًا بها تحقيق هوية واحدة مع الله ، ولو كان الأمر كذلك لاستخدم بدلاً منها كلمة « أيقنت » التى تؤكد الإصرار ونفى الشك .

وهو يؤكد هذا حال صحوه إذ يقول « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به[3] وهنا يبدو الحلاج وكأنه لا يرضى أن يكون حلوليًّا بإطلاق ، ولا اتحاديا بإطلاق أيضًا – فإذا استهلكت ناسوتيته ، فى لاهوتيته ، فإن كلا منهما تحتفظ بصفاتها الخاصة ولو استولت اللاهوتية ، على الناسوتية ، فلن تختلط بها اختلاطًا تامًّا ، فإذا كانت اللاهوتية ، علة الناسوتية ، فإن اللاهوتية تظل كذلك وتكون الناسوتية معلولا ، ولا يمكن أن تصير العلة معلولا ، أو المعلول علة .

وعلى هذا النحو فقد كثر الذين اختلفوا فى أمر الحلاج فهو مردود عند طائفة ، مقبول عند أخرى ، ومتوقف فى أمه فريق ثالث ، « رده فريق من أمثال عمرو بن عثمان ، وأبى يعقوب النهرجورى ، وأبى يعقوب الأقطع ، وعلى بن سهل الأصبهانى وغيرهم ، وقبله ابن عطاء ومحمد بن خفيف وأبى القاسم النصراباذى وجملة المتأخرين

---

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤ .
(٢) من ديوان الحلاج فى مشارق أنوار القلوب ، ص ٨ .
(٣) طبقات السلمى ، ص ٣١١ .

من الصوفية ، وتوقف فى أمره فريق مثل الجنيد ، والشبلى ، والجريرى ، والحصرى ، وغيرهم ، ونسبه فريق آخر إلى السحر وأسبابه[١] .

وربما يكون الرأى الأخير هو ما قد يستشف من الأقوال التى جاءت على لسان الحلاج ، وعمد إلى إبرازها ابن خلكان فى « وفيات الأعيان »[٢] .

يقول الحلاج :

لا كنت إن كنت أدرى كيف كنت ولا لا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

ويقول أيضا :

طلبت المستقر بكل أرض فلم أرى بأرض مستقر[٣]

وواضح من هذه الأشعار عدم استقرار حال الحلاج ، كما يوضح أيضا أنه لم يكن يشعر بما يجرى عليه فى الأحوال المختلفة .

ولكن هل يمكن ارجاع التناقض فى أقوال الحلاج إلى أنه كان يميل إلى إرضاء العلماء الذين كفروه ، فتارة يطلق العنان لنفسه حال فنائه وتارة يحجم عن القول أو يرتد على نفسه خوفا مما قد يحيق به ؟

الواقع أن هذا الرأى مردود عليه بما نقل عن الحلاج من أنه لقى مصيره – بشجاعة[٤] فائقة ولم يتزعزع لحظة واحدة حتى قطعت يداه ورجلاه ثم دق عنقه ، ولو كان يريد إرضاء أحد لفعل فى هذه اللحظات المروعة وهو مصلوب .

أما الرأى عندنا ما قدمنا من أن الحلاج كان فى حال سكر وفناء مصطلم حين نطق بالحلول أو الامتزاج – فهو من أرباب الأحوال الذين لم يستقر لهم مقام فظلوا ينتقلون من صحو إلى سكر ومن سكر إلى صحو أو من فناء إلى بقاء والعكس .

ورغم ما اتسمت عبارات الحلاج من مبالغة إلا أن هذا ظل قاصرًا على العبارة دون المعنى وقد يكون غموض العبارة أصلاً هو السبب الحقيقى الكامن وراء التفسيرات المختلفة والتى ترجع إلى اختلاف المفسرين فى فهم مراميها .

---

(١) كشف المحجوب ، الهجويرى ، جـ ١ ، ص ٣١١ .
(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، مصر ١٢٩٩ هـ ، جـ ٤ ، ص ٣٢٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٣٧ .
(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٩ .

وللغزالى رأى قريب من هذا – فقد فسر أقوال الحلاج وأمثاله من الصوفية أصحاب الفناء الشاطح على أنهم حال فنائهم سكروا سكرا بينا طاشت له عقولهم فقالوا ما قالوا وهم غير واعين بما يصدر عنهم ذلك ، لأن سكرهم كان من الشدة بحيث وقع دونه سلطان عقولهم فلم يعودوا مشاهدين إلا واحدًا ولم يعد للكثرة مجال فى وجدانهم بل كل ما هنالك هو الواحد الحق[1] .

وهذا هو حال الفناء بل فناء الفناء فإن السالك لا يشعر فيها بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا – بلسان الحقيقة توحيدا[2] .

وهذا هو الرأى الذى يتمشى مع وجهة النظر التى بدأنا بها فلم يكن الحلاج من القائلين بالاتحاد أو وحدة الوجود والذين فسروا أقواله على هذا النحو خرجوا بها عن معانيها وحملوها أكثر مما تحتمل .

بل لقد ظل فناء الحلاج يتراوح بين التوحيد حال الصحو والحلول حال السكر وإن شئنا قلنا بين التنزيه تارة والتشبيه تارة أخرى .

(جـ) الفناء ووحدة الشهود :

وحدة الشهود حال يدخله الصوفى الذى يفنى بمشهوده عن شهوده وهى عند ابن الفارض وغيره من الصوفية ناتج عن فناء شهود ما سوى الله فى الكون ، أو هى ناتجة عن استغراق نفس المحب فى نفس المحبوب ، ومشاهدة الوحدة شهودا ذوقيا ، ومن ثم يحب المحب نفسه أو يرى الحق بالحق .

ويوضح د . محمد مصطفى حلمى هذا المفهوم فى الفناء الفارضى بقوله يكون فناء ابن الفارض بعيدًا كل البعد عن فناء وجود السوى « الذى هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ويضيف – وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته بن ناحية أخرى – فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملاءمة للحالة النفسية التى كان يعانيها

(١) راجع الفصل الثانى من هذه الرسالة ، ص ٣٤ ، ٥٢ .
(٢) مشكاة الأنوار ، ص ٤٠ ، ٤١ .

ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو كما يقول الجرجانى – هو رؤية الحق بالحق »[1] .

ويقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى . وهو يؤكد أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى « يعرف هذا الفناء عند ابن الفارض وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود السوى على أنه ينبغى التنبيه إلى أنهم لا يقصدون به فناء ما سوى الله فى الخارج وإنما هو فناء عن شهودهم له »[2] ، ويضيف أن الفناء عن شهود السوى عند ابن الفارض قد اقترن بنوع آخر من الفناء هو الفناء عن إرادة السوى يقول « .. وثمة فناء آخر عند ابن الفارض يعرف بالفناء عن إرادة السوى ومعناه أن يفنى فى مراد محبوبه فلا يعود له التفات إلى مراده هو أو مراد غيره »[3] .

ويستدل الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى بهذه الأبيات من التائية على الفناء عن إرادة السوى عند ابن الفارض :

مخـل لهـــا خلى مرادك معطيـــا   قيادك مـن نفـس بهـــا مطمئنـــة
وأمس خليا من حظوظك واسـم عنى   حضيضك وأثبت بعـد ذلك تنبت[4]

ويتميز الفناء عند ابن الفارض بنوع من الغيبة التى يسبقها صحو ويعقبها صحو ثان . ففى الصحو الأول يبدأ الصوفى فى إماتة إحساساته ، ومحو ذاته محوا تاما ، فإن دخل فى الغيبة انتابته حالة من عدم التمييز بين ذاته وذات محبوبة ، فيتصور فى هذه الحالة أن كل ما يجرى على المحبوب يجرى عليه ، ويصل الأمر إلى الحد الذى يلقى فيه المحب نفسه فى اليم ، لأن المحبوب سبقه إلى ذلك ، ولاعتقاده بأن المحبوب هو نفسه المحب ، ولكن عندما يعود إلى صحوه يدرك خطأ اعتقاده فيفرق بين ذاته وذات محبوبه ، ويدرك أن الخالق ليس من المخلوقات فى شىء ، وأنه مفارق كل المفارقة . وأفضل مجال لدراسة وحدة الشهود على النحو المشار إليه هو الشعر الصوفى – فهى وثيقة الصلة بوجدان أصحابها ، وما الوجدان إلا نشوة العاطفة المتأججة بلهيب الحب الإلهى ، ولا يسعنا إذن

(١) د . محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ ، ص ١٩٢ راجع التعريفات ، مادة « شهود » ص ٨٧ .
(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٦٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٦٧ .
(٤) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ١٩٢ .

إلا أن نسلم مع د . محمد مصطفى حلمى « أن ما وصل إليه ابن الفارض فى الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله »[1] .

ولقد كان ابن الفارض المتوفى (٦٣٢ هـ) من أشهر صوفية الحب الإلهى الذين أدى بهم حبهم إلى الفناء عما يحيط بهم من زخارف الحياة وبهجتها – ولعا بالمحبوب وهيامًا به .

هذا ويمكننا القول إن العادة قد جرت على اعتبار فناء ابن الفارض وحدة شهود ، وهو ما يمكن أن يستخلص من تائيته الكبرى ، ولكن معظم الذين كتبوا عنه قد أشاروا إلى حقيقة بالغة الأهمية ألا وهى الصبغ السيكلوجية التى اصطبغ بها الشعر الفارضى – كما قدمنا .

والتائية الكبرى فى ضوء هذا التفسير تنم عن عاطفة جياشة تحكم علاقة الصوفى بربه ، وهى العاطفة التى تدفعه فى كثير من الأحيان إلى الاصرار على التمسك بطريقة مناسبة تربط بينه وبين خالقه . ومما لا شك فيه أن شعر المناجاة والحب الذى ينتج فى حالة تأجج وجدان الصوفى وحنينه إلى خالقه هو الوسيلة المثلى لمخاطبة الحق جل شأنه .

هذه هى الوسيلة الوجدانية فى التعبير دفعت ابن الفارض إلى أن يعلن اتحاده بمحبوبه ، مما قد يوحى بأنه كان من القائلين بالاتحاد يقول :

« وجاء حديث فى اتحادى ثابت   رواية فى النقل غير ضعيفة »[2]

ولكن هذا الاتحاد يعنى أن الوجود الخاص المتعين ، قد اتحد بالوجود المطلق اللا متناهى أو هو فناء للوجود الباطل ، بالوجود الحق ، بل هو فى الواقع حال ينمحى فيه كل تعدد ، ويشهد الصوفى كل شىء فيه بعين الوحدة . يقول د . محمد مصطفى حلمى « لكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة ويشهد فيها السالك كل شىء بعين الوحدة »[3] .

وهكذا لا يكون هذا الاتحاد اتحادًا تاما ، ولا هو مما تزول معه كل تفرقة بين حق

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ١٩٥ .
(٢) ديوان ابن الفارض ، مكتبة القاهرة ، مصر ١٩٧٣ ، ص ٧٠ .
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٩٨ ، ٩٩

وخلق فلا هو حلول الرب فى العبد ، ولا هو اختلاط اللاهوت بالناسوت ، أو جريان بين الشغاف والقلب ، على نحو ما يقول الحلاج بل هو يأخذ من هذا وذاك ، ويبقى فى نهاية المطاف شهود لحقيقة الواحد أو هو وحدة شهود ، وإثبات للحق فى واحديته وإطلاقه .

ويفسر د . محمد مصطفى حلمى هذه الوحدة بقوله : « هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شىء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر وتعدد قبل أن يغيب عن حسه ونفسه[1] .

وإذا كنا قد اعتبرنا اتحاد ابن الفارض – وحدة شهود – فإن ابن الفارض نفسه قد فسر لنا هذا النوع من وحدة الشهود فى الأبيات التالية .

يقول ابن الفارض فى المعنى :

فكـــن بصـــرا وسمعـــا وعـه وكن لسانا فالجمع أهدى طريقه

ويقول :

وها أنـــا أبـــدى اتحـادى مبدئى وأنهى انتهـــائى فى تواضـــع رفعتى
جلت فى تجليها الوجـــود لناظـــرى ففى كل مرئـــى أراهـــا برؤيـــة
وطـــاح وجـــودى فى شهـــودى وبنتعن وجودى شهودى ماحيا غيرمثبت
وعانقت ما شاهدت فى محـــو شاهدى بمشهد للصحـــومن بعـــد سكرتى[2]

والبيت الأخير واضح الدلالة على ما ينتاب ابن الفارض حال فنائه ، فهو فى أول الأمر يكون فى حال من الصحو الذى يمكن تسميته الصحو الطبيعى ، أو الصحو العام ، وهو صحو يشعر فيه السالك بأن هناك ربًّا متعاليا مفارقا ، وعبدا ملازما لعبوديته شاعرًا بها غير منفصل عنها – فإذا ما غابت النفس عن أفرادها أو صفاتها ، انطلقت متحررة

(١) نفس المرجع ، ص ١٩١ .
(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٣٧ ، ٣٨

من نقصها الكامل فى رغباتها ، وشهواتها وميولها ، فإن دخلت حال الغيبة ، أو السكر أو الجمع ، انتاب الصوفى شعورًا عميقا بأنه لا فرق بينه وبين الخالق ، بل وتختفى الكثرة المشاهدة فى العالم – بل إن شئنا قلنا إن ابن الفارض شاء أن يرد الكثرة إلى الوحدة فإذا ما عاد إلى حال الصحو الثانى عاد إليه الشعور بأن هناك كثرة منبعثة من خلال الوحدة أو فى نطاقها – يقول د . محمد مصطفى حلمى « وعلى كل حال فابن الفارض فى نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق بل كان ابن الفارض فى حال صحو الجمع صاحب نظرين نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة »[1] إلا أن حال الصحو الثانى هذه ليست حالاً طبيعية ولا هى عودة إلى الصحو الأول بل هى حال يبقى فيها السالك ، لأن الله منحه فضل البقاء بعد الفناء ، فإذا كان الفناء موهبة منه وفضلاً فإنه لا يجوز عليه جل شأنه أن يسترد ما وهب .

يقول ابن الفارض :

خرجت بهـا عنى إليهـا فلـم أعـد	إلـى ومثـل لا يقـول برجعـه
وأفردت نفسى عن خروجى تكرما	فلم أرضها من بعد ذلك لصحبتى
وغـيبت عـن أفـراد نفسـى	بحيث لايزاحمنى إبداء وصف بحضرتى[2]

ففى بداية حاله نقول إنه كان يشعر بالفرق أو بالكثرة وفى غيبته كان يشعر بالجمع أو بالوحدة وفى حال الصحو الموهوب يشعر بالكثرة والوحدة فى نفس الوقت فيكون فى حال جمع الفرق ، أو فرق الجمع .

« وعلى هذا تكون الوحدة التى يشهدها ابن الفارض فى نهاية اتحاده أو قل فى صحو جمعه وحدة مدركة ، فى حال يقيم الله العبد فيها وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التى يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال[3] ، وهذه الحال الأخيرة قادة إليها تمسكه بتنزيهه ، الخالق وتشبيهه فلم يكن فناء ابن الفارض إذن

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٢٠٨ .

(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) ابن الفارض والحب الإلهى . محمد مصطفى حلمى ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٠٩ . راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله – بل كان إفناء للأنية ومحقا للصفات بحيث إذا كانت هذه الصفات تشكل حجابًا فإنه لابد من الخروج عنها كى يسقط هذا الحجاب – يقول :

فأفنى الهوى ما لـم يكن ثم باقيا   هنا منصفات بيننا فاضمحلت[1]

ويقول :

ففى الصحو بعد المحو لم أكن غيرها   وذاتـى بذاتـى إذ تخلت تحلت[2]

ورغم ما يستدل من هذه الأبيات على أن فناء ابن الفارض كان إصرارا على الاتحاد ، إلا أنى أعتقد أنه محاولة جادة لمحض إفراد الخالق فهو يرفض بل ويستنكر القول بالحلول أو الاتحاد ووحدته التى يقول بها ليست إلا حالا يقيمه الله فيها بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه هذه الحال لما شاهد هذه الوحدة مطلقا .

وهذا ما يفسر القول بأن فناء ابن الفارض يعد محقا للبشرية عندما يتجلى سلطان الحق لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة وهو أيضا وحدة شهود وحال نفسية عارضة وهكذا تكون الوحدة التى أدركها ابن الفارض ليست من قبيل وحدة الوجود عند ابن عربى[3] وهى أيضا ليست اتحادا تاما بين العبد والرب أو بين المحب والمحبوب ، بل هذا هو حال الفناء عن الإرادة – وهوالحال الذى تتجرد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها بحيث تتعطل إرادتها وتموت فإذا ماتت الإرادة أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية »[4] .

٣ – الفناء ووحدة الوجود :

رأينا أنه كانت هناك محاولات لتفسير مقالات أبى يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج حال فنائهما على أنهما كانا من أصحاب وحدة الوجود ، وانتهينا إلى أن نظرية مثل هذه لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر ، بل أن القول بنظرية متكاملة فى وحدة الوجود

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ، راجع ص ١٨٧ وما بعدها .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ .
(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٦٨ .
(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٢ .

لم يظهر إلا مع الصوفى الأندلسى المتفلسف محيى الدين بن عربى المولود فى مرسية بالأندلس والمتوفى (٦٣٨هـ) .

ومما لا شك فيه أن وحدة الوجود التى تتحدث عنها هنا كانت قد نشأت من تعطيل الجهمية[١] وفناء الصوفية – ولقد لاحظنا أن الفناء كان طريقًا للنفى يستوى فى هذا نفى صفات المعبود وسلب خواص العبيد ، والفناء عن كل ما يخالف أمره وترك كل ما يتعلق بإرادته ، أو يضاد صفاته ، ثم الانكار لهذا كله أو الفناء عنه بما – يتضمن إنكار وجود الصانع وصفاته ، بدرجة وصلت بالبعض إلى أن يصرح بالقول جهرًا « ما فوق العرش إلا العدم »[٢] .

بل هم اعتقدوا أن الحق منزه عن كل الصفات سواء كانت صفات الكمال والجلال أو ما يضاد كماله وسموه وفوقيته – ثم هم عندما حاولوا وصفه منعوه كل الصفات وأوقفوه موقفا أقل ما يوصف به أنه والعدم شىء واحد .

ولقد وجدت هذه الفكرة صداها لدى ابن عربى الذى شاهد الوجود كله حقيقة واحدة حال فنائه ، فأسقط الكثرة المشاهدة فى العالم ، واعتبر أنها ليست إلا وهما أو خدعة ، وأن الوجود الحق وجود الله الذى لا وجود غيره وإن بدا متكثرا أو ثنائيا . يقول ابن عربى « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[٣] .

ولقد حاول ابن عربى حل إشكال الكثرة المشاهدة فى العالم متناسيا وجود الأشياء حقيقة واقعة لا يمكن إنكارها ، وزنها لا يمكن أن توجد بأنفسها ، بل لابد من موجد لها لافتقارها إلى الصانع والظاهر أن الشيخ الأكبر كان قد غرق فى فنائه فشاهد الأعيان مستغنية فى أنفسها عن الله ، بل اعتقد أن ظهور الله لخلقه ماكان يمكن أن يكون لولا ظهوره فى المشاهدات .

وهذه المشاهدات رغم أنها فى حاجة إلى الخالق كى يتحقق وجودها فإن الله يسعى إلى إيجاد هذه الأعيان باعتبارها السبيل الوحيد إلى وجوده ، وهذا ما يميل إلى اعتقاد ابن تيمية ، فى رسائله عندما يقول « يزعم ابن عربى : أن الأعيان ثابتة فى العدم غنية

---

(١) انظر ص ١٦٦ من هذه الرسالة .
(٢) مدارج السالكين ، جـ ١ ص ٨٨ .
(٣) ابن عربى « الفتوحات المكية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ جـ ٢ ص ٦٠٤ .

عن الله فى أنفسها ، ووجود الحق هو وجودها ، والخالق مفتقر إلى الأعيان فى ظهور وجودها وهى مفتقرة إليه فى حصول وجودها الذى هو نفس وجوده [1] .

وهكذا جمع فناء ابن عربى بين الواحد والمتعدد ، بين القديم الخالد والحادث الفانى ، لا فرق بين حق وخلق ، وإنما كل مايرى من كثرة وتعدد فى الوجود إنما مصدره الحواس – فالعين وهى الحاسة المبصرة هى وحدها التى تصبغ الأشياء بصبغة التنوع والتعدد وتضفى على العالم وهم الكثرة يقول :

يا خالق الأشـياء فى نفسـه أنت لما تخلقـه جامـع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضـيق الواسـع[2]

ويقول :

جمع وفرق فإن العـين واحدة وهى الكثير لا تبقى ولا تذر[3]

وفناء ابن عربى على هذا النحو منتهى التأكيد لوحدانية الله ، فهو يغالى فى تجريده من الصفات بل لا يكاد يصفه بصفة واحدة سوى صفة العلم – ولكن هذه الواحدية التى يفردها الشيخ الأكبر للخالق واحدية شاملة ، وفى نفس الوقت مشمولة ، فهى شاملة لوجود كل ما فى العالم ، وفى نفس الوقت فإن مجموع الأشياء فى العالم هو فى النهاية (واحد) – وهذه مغالطة إذ لا يمكن أن نقول على سبيل المثال . أن واحدية الإنسان الفرد هى مجموع أجزائه ، كما أنه لا يمكن بنفس القدر أن نقول إن أجزاء العالم تمثل فى مجموعها واحدية الخالق .

يقول د . محمد مصطفى حلمى وهكذا نتبين مع ابن عربى أن وحدته الوجودية إنما تعنى إسقاط الاثنينية والكثرة فى الوجود العينى إذ أن حضرته قد استوعبت كل شىء وألغت كل تفرقة[4] .

وهكذا يصبح كلا اللاهوت والناسوت عند ابن عربى شكلين لحقيقة واحدة ، والذى ينظر إلى هذه الحقيقة مباشرة على أنها ذات الخالق فإنها تكون كذلك ، والناظر إلى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ابن تيمية ، نشر لجنة التراث العربى ، بدون تاريخ .
(٢) د . أبو العلا عفيفى ، فصوص الحكم ، القاهرة ، ص ٧٦ ، ١٣٢١ هـ ، ص ١٣٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٤) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٥٠ .

الصفات التى تتبدى واضحة فى الأعيان والممكنات . يقول هى الخلق أو العالم ، وهكذا تبدو أشكال هذه الحقيقة مطابقة للزاوية التى ننظر إليها منها ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى الخلق أو العالم . فهى الحق والخلق والواحد والكثير والقديم والحادث والأول والآخر والظاهر والباطن[1] ولعل فناء المحبة الذى يقودنا إلى نظريته فى وحدة الأديان أكبر تأكيد لنظريته فى وحدة الوجود إذ يرى الفناء فى الحب هو الدافع الأساسى للقيام بالعبادة – ومن هنا كان ابن عربى يعبد ربا محبوبا ويحب معبودًا ربا .

ويصور ابن عربى محبوبة على أنه الحب سببا ومسببا ، علة ومعلولا فى آن واحدة وعبادة المحبوب نتيجة مباشرة لحب المعبود وقربه واحتوائه فى قلب العابد يقول :

« وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى ... ولولا الهوى ما عبد الهوى[2]

والهوى هنا هو الحق – والحق سبب الحق ، ولولا وجوده فى القلب لما كانت عبادة الحق ، وفى كل هذه الحالات هو الحق ولكن المسميات تختلف فهو الحق أولاً ، ثم الحق وسبب الحق ثانيا ، وثالثا فهو الحق وسببه ونتيجته التى هى عبادة الحق بالحق للحق .

ولابد أن هذه النتيجة فى فكر ابن عربى ناتجة عن فناء المخلوقات فى الله بدوام حبها له .

ولقد ارتفع الحب إلى مكانة الدين الأوحد على الأرض والذى يتسع لكل الأديان . والله يبادل خلقه حبا بحب – وحب الله لخلقه هو سبب ظهوره فيهم .

يقول :

لقد كنا قبل اليوم أنكر صاحبى	إذ لم يكن دينى إلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلا لكل صوره	فمرعـى لغزلان وديـر لرهبان
وبيت الأوثـان وكعبة طائف	وألواح تـوراة ومصحف وقرآن
أدين بدين الحـب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمـانى[3]

---

(١) د . أبو العلا عفيفى ، مقدمة فصوص الحكم ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) فصوص الحكم . ص ١٤٩ راجع د . أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية ، ص ٢٣٩ .
(٣) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٥١ وكذلك نظر المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٨ .

وهنا تبدو وحدة الأديان واضحة وابن عربى يعبد الله فى أى شكل من الأشكال ، فكل الأشكال مرجعها إلى الله أو هى مجالى يتجلى من خلالها .

فإن كان العابد راهبًا فإنه فى رهبانيته يعبد الله لأنه صورته ومجلى من مجاليه ، وإن كان المشرك يعبد وثنًا فإنه لا يعبد إلا الله فهو مجلى من مجاليه ، وما القرآن والإنجيل والتوراة إلا كتابا واحدا ، مصدره واحد .

ومما لا شك فيه أن مذهب ابن عربى الذى يغرق فى إثبات وحدة الحق والخلق شاهد على فساد أصله . يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « وهو فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد فكيف يعلن جميع هذه المتناقضات فى عقيدة واحدة ؟[1] .

ولكنا نود أن نشير إلى وجهة نظر أشار إليها د . محمد غلاب وتتمثل هذه الوجهة من النظر فى أن ابن عربى له من الأقوال ما يؤكد اعترافه بوحدانية الله وتعاليه عن الحلول والاتحاد . يقول ابن عربى « اعلم أن الله تعالى واحد يتعالى على أن يحل فى شىء »[2] .

ويقول « لا يجوز للعارف أن يقول أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب وحاشا العارف من هذا حاشاه ، أنت أنت وهو هو فإياك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا »[3] .

ونحن قد نجد لهذه الواجهة من النظر ما يبررها فى فناء ابن عربى ، فهو يتحدث عن أنواع ثمانية من الفناء ، والنوع الرابع منها هو الفناء عن الذات بشهود الحق ، وهو فناء لا يؤدى إلى الغيبة عن شهود الذات ، كما لا يؤثر فيه ما فنى عنه يقول « النوع الرابع من الفناء عن ذاتك .. بمشهودك الذى هو شاهد الحق من الحق وغير الحق ولا تغيب فى هذه الحال عن شهود ذاتك »[4] .

والنوع الثانى من الفناء عنده هو الفناء عن الأفعال ، والتبرى من الحول والقوة ،

---

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٤٩ .

(٢) راجع بحث المعرفة عند ابن عربى بقلم د . محمد غلاب ، الكتاب التذكارى عن ابن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ .

وذلك لقيام الحق عن العبد فى الفعل يقول « النوع الثانى هو الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك »[1] . « أما النوع الثالث فهو الفناء عن صفات المخلوقين بقوله تعالى فى الخبر النبوى المروى عند كنت سمعه وبصره »[2] .

ومع ذلك يبقى فناء ابن عربى مؤديا إلى وحدة الوجود بلا منازع فهو يسلب جميع الأفعال عن العباد فيرى أن الفعل لله من خلف حجب الأكوان ، فلا فعل للعبد إذن .

وعندما يفنى السالك عن شهوده فإنه يشاهد الحق بعين الحق يقول « النوع الخامس وهو فناؤك عن كل العالم بشهودك الحق أو ذاتك فإن تحققت من تشهد منك ، علمت أنك شاهدت ما شاهدته بعين حق ، والحق لا يفنى بمشاهدة نفسه ولا العالم »[3] . وهذه وحدة وجود ولا شك .فلا مجال إذن للقول بنظريات أخرى فى فناء ابن عربى .

يقول د . أبو العلا عفيفى « فإذا تكلم ابن عربى عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفى فإنما يعنى الفناء عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء بالعلم بهذه الوحدة وإذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفى فإنما يعنى فناء الصورة الوجودية وبقاء الذات »[4] .

ويهمنا أن نثبت أن هناك من قام بتعميق هذا المذهب تعميقًا كان له أكبر الأثر فى القول بالوحدة المطلقة ، ذلك هو عبد الحق بن سبعين – (المتوفى ٦٦٧) والذى كان فى حال فنائه أشد من عربى نفيا للكثرة والتعدد المشاهدين فى الوجود .

ويعتقد ابن سبعين نفسه أن له منحى يخالف فيه جميع الفلاسفة ويظهرنا على هذا نقده اللاذع لابن عربى نفسه ، كذلك نقده لابن رشد باعتباره مقلدا أرسطو ، واعتقاده بأن الفارابى كان قد تناقض بعدد الكتب التى كتبها ، وأن ابن سينا مموه مسفسط »[5] إلى آخر ما شنه من هجمات على كل شخصية صوفية أو فلسفية ، وفى اعتقادنا أن هذا النقد كان مقدمة لنظرية خالف بها بالفعل كل النظريات السابقة عليه – وهى نظريته فى الوحدة المطلقة – التى كرث لها وجهده وضع كل نظرياته فى خدمتها .

---

(١) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ .
(٢) نفس المرجع ، جـ٢ ، ص ٥١٣ .
(٣) الفتوحات ، جـ ٢ الباب . ٢٢٠ ، ص ٥١٤ .
(٤) عفيفى : التصوف الثورة الروحية ، ص ٢٠٠ .
(٥) عبد الحق بن سبعين : رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ م – المقدمة .

والوحدة المطلقة هى تلك التى يسعى إليها السالك منذ اللحظة الأولى التى يبدأ فيها سفره إلى الله ، « والسفر » عند ابن سبعين هو طريق « الفناء » الذى يؤدى إلى نفى الاثنينية بكل وجه من الوجوه . وبذلك أصبح الوجود عند ابن سبعين هو وجود الله وحده ولا شىء زائد عليه وما المخلوقات بزائدة بل وجودها هو عين وجوده .

ويصف أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، فناء ابن سبعين بقوله « السفر الرابع عند الرجوع عن الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق حتى يرى عين الوحدة فى صورة الكثرة وصورة الكثرة فى عين الوحدة وهو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع »[1] .

وهذا وإن كانت نظرية ابن عربى قد أرجعت الكثرة إلى الواحد ، أو الواحد إلى الكثرة ، وإن كانت قد جعلت من الحق والخلق دائرتين متساويتين ومنطبقتين ، فإن ابن سبعين قد جعل من الوجود وجودين وجودا مطلقا شاملا ووجودا مقيدا محدودا وهما عنده أشبه ما يكونان بدائرتين »[2] احداهما تحوى الأخرى ، فالدائرة الأوسع نطاقًا وهى دائرة الوجود المطلق تحوى بداخلها دائرة الوجود المقيد ، وهو احتواء كامل بحيث لا يمكن الفصل بين نطاقى الدائرتين لأنه لاختلاف ولا تمايز من حيث الهوية . وهى إذن الوحدة المطلقة « وهى وحدة منزهة عن المفهومات – الإنسانية »[3] – لأنها تنكر كل النسب والإضافات .

وفى رسالة « النصيحة النورية » نعثر على مفهومه عن الله ذلك المفهوم الذى يتوافق ونظريته فى الوحدة المطلقة « فهو إله لطيف الرحمة وكبير الكبرياء »[4] سابق فى وجوده على الوجود ليس له قبل لأنه قبل القبل وهو ممتد إلى كل بعد لأنه بعد البعد .

إذا بدا لنا ظاهرًا فلا يمكن أن يكون ظهوره نوعًا من المباشرة التى تمكننا من إدراك حقيقته على الفور ، وهو فى نفس الوقت باطن ومباطنته لا تحمل أى معنى من معانى

---

(١) ابن سبعين وفلسفة ، ص ٤١٥ والسفر فى اصطلاح الصوفية « عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الحق » فى تعريفات الجرجانى .

(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٥٦ .

(٣) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ، ص ١٩١ .

(٤) رسائل ابن سبعين ، ص ١٥٩ .

المباعدة أو الغموض ، ففى ظهوره يبدو لنا سر جلاله وعظمته ، وفى مباطنته يتجلى سر جلائه ووضوحه ، وهو سميع ولكن بغير آذان ، وبصير وليس بواسطة عيون ، وهو أين الأين لأنه يحوى كل أين فلا أين له ، ولا مكان يحويه ، وهو كيف الكيف لأنه لا كيف يخرج عنه فلا كيف له .

وهنا يتضح لنا سر إطلاقه للوحدة – حيث العالم يسعى إلى الخير المطلق والخير المطلق هنا هو واجب الوجود أو الوجود بالذات .

فالوجود الممكن طالب للوجود بالذات .. فالعالم كله طالب لله »[1] فهو إذن واحد ممن وصلوا إلى فنائهم بفلسفة وحدة الوجود إلى نهاية مداها ولم يقف شىء بينه وبين أن يجعل كل شىء فى الوجود مردودا إلى ذلك الوجود المطلق الروحى حتى إنا لم نعد فى مذهبه نبصر المقيد إلا داخل المطلق ولم نعد نشاهد المطلق إلا محيطا لمقيد .

يقول فى رسالة خطاب الله بلسان نوره :

« إن الله قدر الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها مواز لباطنها ، وأن تلك الصورة هى من الشمول بحيث تشمل وتحتوى على كل صورة فلا يمكن لصورة من الصور أن تشذ عنها »[2] . وهذا إطلاق للوحدة بلا منازع .

وهكذا ننتهى إلى أن فناء الصوفية مزلة أقدام الرجال ولا شك ، وأن نظريات من أمثال الحلول ، والاتحاد ، أو وحدة الوجود هى مما يلقى ظلالاً على توحيد هؤلاء القوم وإن تباينت المواقف وتباعدت .

---

(١) رسائل ابن سبعين ، ص ١٢١ راجع ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ .
(٢) رسائل ابن سبعين ، ص ٢٤١ .

خاتمة البحث

والآن وبعد أن فرغنا من دراسة موضوع الفناء فى التصوف الإسلامى وما ينطوى عليه من معان صوفية ، والتطور التاريخى للمصطلح وكيفية ظهوره يجب علينا أن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا .

فنحن قد تعرضنا فى الفصل الأول لمعانى الفناء المختلفة ، كما قمنا بدراسة الجانب النفسى للفناء فى الفصل الثانى ، وفى الفصل الثالث أظهرنا علاقة الفناء بالأخلاق الصوفية ، وفى الفصل الرابع أوضحنا علاقة حال الفناء بالمعرفة وفى الفصل الخامس أظهرنا علاقة الفناء بالوجود وبينا كيف اختلفت مواقف الصوفية من الوجود فى حال الفناء .

كل ذلك قد انتهى بنا إلى النتائج الآتية :

١ – إن حياة محمد ﷺ كانت استغراقا فى العبادة والنسك وليست فناء يفقد فيه وعيه وشعوره ، ومهما حكى عن صحابته ﷺ فإن أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف وهم لم يدخلوا مطلقا إلى ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفناء بالمعنى الصوفى .

٢ – استنتجنا أن هناك حال الفناء عن الآلام الذى يشكل أحد جوانب الفناء الصوفى وهو الجانب النفسى فيه وقد ظهر مبكرا مع رابعة العدوية وأبى حفص النيسابورى وبلغ ذروته عند أبى الخير الأقطع .

٣ – أكدنا على أنه وإن كانت هناك بدايات للحال قد ظهرت بشكل مبكر إلا أن الزهاد الذين ظهرت معهم هذه الحال لم يتكلموا عنها صراحة وإن استعملوا ألفاظا مثل سلب الدنيا ، أو إخراجها من القلوب ، أو ذهاب سلطان النفس ، فى مواجهة سلطان الله ، ومن هؤلاء معروف الكرخى وذو النون المصرى ، ومع هذا فإن لفظ الفناء بالمعنى الصوفى لم يظهر إلا مع أبى يزيد البسطامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين .

– تميز القرنين الثالث والرابع بظهور اتجاهات ومعان مختلفة لحال الفناء وذلك

لظهور أحوال الشطح – على يد أبى يزيد البسطامى ، والحلاج بما لازمها من سكر وغيبة مما أدى بالتالى إلى ظهور مواقف وجودية كالاتحاد والحلول .

ومن ناحية أخرى كان هناك فريق آثر الصحو على السكر وتمسك بالكتاب والسنة فكان أصحابه متثبتين فى فنائهم ، فكان توحيدا واسقاطا للتدبير مع الله .

٥ – استنتجنا أن حال الفناء هو المحور الذى تدور حوله معظم اصطلاحات الصوفية – وهذه المصطلحات من أمثال الغيبة ، والسكر ، والاضمحلال ، والنفى ، والصعق ، والرمس والذهاب ، والقهر ، والسحق .

ولا يصل الفناء وهو الوجه المقابل للخلق غايته إلا بالبقاء فى الله وهو الوجه المقابل للحق .

٦ – استنتجت عند دراستى للجانب النفسى للفناء أن الفناء عن الآلام يعتبر أسبق الجوانب النفسية للحال ، وأظهرت أن علوم الذوق لها لغتها الخاصة بها ، ويلجأ الصوفى إلى وسائل غير عادية للتعبير عن مشاهداته حال فنائه مما يعجز العاديين من البشر عن الإحاطة بها أو فهمها ، وهذه الوسائل كانت الرمز أو الإشارة وأخيرًا الصمت الذى يلجأ إليه الصوفى عندما يشعر أن التعبير اللغوى قد يوقعه فى التناقض .

٧ – توصلت إلى نتيجة اعتبرها غاية فى الأهمية وهى أن البصيرة التى محلها اللطيفة القلبية تعتبر حاسة خاصة جدا تنشأ لدى الصوفى عندما يبلغ درجة روحية عالية . وهذه الحاسة وليدة لحظة خاصة وهى لحظة الفناء – وهى وحدها لقادرة على إدراك خبرات روحية فائقة لا يمكن للحواس العادية أن تحظى بها .

٨ – ولقد أمكننى تعليل شطحيات الصوفية حال فنائهم بأنها نتيجة مباشرة للاضطراب الذى ينشأ فى نفس الصوفى عندما يكاشف بالحقيقة الإلهية اللامتناهية التى لا يتأتى للحواس العادية أن تحظى بإدراكها كما لا يمكن لألفاظ اللغة أن تفى بالتعبير عنها .

٩ – استنتجت أن الشطحيات شأنها شأن الفناء لم تبدأ باستقلال فى القرن الثالث الهجرى ولكن كانت لها بدايات أولى ظهرت فى وقت مبكر مع حال الفناء ، وكذلك مع شعر الحب الإلهى بما ساده من تجاوزات اهتز لها الوجدان الإسلامى فكانت هذه التجاوزات هى البدايات الحقيقية للشطحيات .

ولقد استنتجت أيضا أن لغة الشطحيات ليست خاوية المعنى ، بل هى ولا شك تحمل من التصورات ، والشحنات النفسية ، ما يعجز الوجدان العام - وذلك لعمق المعانى التى تعبر عنها وبعد غورها وامتداد مراميها .

١٠ - ولقد ترتب على دراستى النفسية للفناء نتيجة هامة . وهى أن هذه الحال بما صاحبها من جوانب سيكولوجية من أمثال الغيبة والسكر والوجد والشطح والرمز لم تكن نوعا من أنواع الاضطرابات العقلية أو النفسية فالحال سريعة الزوال ويعود منها الصوفى دائمًا إلى البقاء الذى يثبت فيه الاثنينية بين الله والعالم ويشعر فيه أن الحق حق والخلق خلق ، وهذا ليس هو حال مريض الفصام بالطبع .

فالفصام فى رأى ماير جروس « يعنى شذوذ عملية التفكير ذاتها لا شذوذ الأفكار المعبر عنها »[١] .

ويصاحبه اضطراب علاقة المريض بالعالم الخارجى وانعزاله العاطفى عنه مما يجعله عالما خاصا مليئا بالخيالات التى تعوضه عن العالم الواقعى[٢] .

ولا يسعنا والأمر على هذا النحو إلا أن نسلم مع الكلاباذى بأن الصوفى الفانى ليس بالصعق ولا بالمعتوه ولا بالزائل عن أوصافه البشرية بل هو يفقد شعوره بالأنا مؤقتا ولكنه لا يفقد وعيه بصفة دائمة .

١١ - ولقد ربطنا بين الفناء عند معتدلى القوم وإسقاط التدبير والاختيار مع الله وتبينا أن كمال إسقاط التدبير هو أن يظل الشعور بالعبودية ملازمًا للسالك بحيث لا تكون العبودية سلبًا مطلقا بل بمعنى وعى السالك بعبوديته لله الذى يعنى كمال الحرية .

ولقد خلصنا عند الحديث عن الجانب الأخلاقى فى الفناء أن الإنسان الفانى يعد بحق نموذجًا أخلاقيا فريدا إذ عندما يسعى الصوفى لاستخدام إرادته الخاصة فإنه يستخدمها فى الموافقات وفى الخضوع للإرادة الإلهية .

وذلك دعانا إلى القول بوجود مبادئ أخلاقية متناسقة قد تصلح لصياغة نظرية فى الأخلاق وهذه المبادئ هى المتمثلة فى جانبى الفناء الأخلاقى وهما جانب التخلى . وجانب

---

(١) أحمد فايق ، جنون الفصام ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٧ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٨ .

التحلى . وهما جانبان متلازمان ومتكاملان فالتخلى سلب الصفات المذمومة والتحلى اكتساب الصفات المحمودة .

١٢ – وعند الحديث عن علاقة الفناء بالمعرفة استنتجت أنه لا يمكن الفصل مطلقا بين الفناء والمعرفة فلحظة الفناء لحظة عرفانية ولا شك يتم فيها للسالك الحصول على معارف سامية لا تتأتى لأحد إلا بنوع من الكشف المباغت الذى يهز الأعماق ويفيض نورًا على صاحب الحال .

هذا النوع من المعارف يحظى بطابع روحى خالص حيث تنفصل عن كل ما هو حسى أو متعلق بالحواس وهى مصاحبة لنوع من السلب المعرفى الذى تكون غايته إفراغ المحل القابل لتلقى المعارف الربانية (أقصد القلب) .

وقلنا إن الذكر له علاقة وثيقة بكل من الفناء والمعرفة فهو فناء من جهة ومعرفة من جهة أخرى – فأول الذكر غفلة السالك عن نفسه وآخره استغراق الذاكر فى المذكور بحيث يمتنع عليه العودة إلى نفسه بعد أن خرج عنها .

وما المشاهدة إلا فناء المشاهد فى المشاهد ، بل هى وجود الحق مع فقدان الخلق ، وهى لا تصح وقد بقى للمشاهد عرق نابض ، وأعلى درجة من درجات الفناء هى درجة المشاهدة ، والسالك لا يبدأ مراحل عرفانه إلا بعد أن يرتقى درجات الفناء من محو إلى محو ثم إلى محق لا يبقى أثرا من البشرية .

وإذا كانت المشاهدة أعلى درجات الفناء فاليقين أعلى درجات المشاهدة وعند تحليلى لعلاقة المحبة بالفناء والمعرفة وجدت أن الصوفية قد استعانوا بلطيفة قلبية لها القدرة على الإبصار والفهم وتلقى معارف ليست فى مقدور العاديين من البشر .

وقلنا إن المحبة التى اتصفوا بها كانت طريقًا فريدًا إلى الله فهى انفصال واتصال وهى ثنائية محددة المعالم وهى حوار دائم تشعر العبد بعبوديته وتشعره أيضا بمفارقة الخالق وسموه .

وقلنا إن فناء العارف على الحقيقة نوع من التنزيه المطلق وهو تجريد لا يستوفى أكمل أشكاله إلا بالتوحيد .

١٣ – وأخيرًا : فقد وجدت أن تصورات صوفية الإسلام لعلاقة الفناء بالمواقف

الوجودية قد تراوحت بين القول بالفناء عن إرادة السوى ، والفناء عن شهود السوى ، ثم الفناء عن وجود السوى .

والفناء عن إرادة السوى هو فناء خواص أولياء وأئمته المقربين وحقيقة هذا الفناء توحيد لله وإفراده بالخلق والتدبير .

وأما الفناء عن شهود السوى فيقع فى حال من السكر والاصطلام ، وهو نوع من الجمع الذى أدى إلى شهود الأحدية فى الوجود ، ويحمد لهذا الفناء أنه فناء عن حب ما سوى الله ، خوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، ويذم من هذا الفناء أن السالك قد يشعر بأنه ومحبوبه صار شيئًا واحدا ، فلا يفرق بين شهوده ومشهوده ، ولا بين النفس والسوى ، ولا بين العبد والرب ، ومنه نشأت مذاهب كالحلول أو الاتحاد وفيه صاح الحلاج أنا الحق وقال أبو يزيد سبحانى وأما الفناء عن وجود السوى فهو فناء القائلين بوحدة الوجود وغاية العارفين فيه التكثر والتعدد بكل اعتبار . وأصحاب هذا الفناء لا يفرقون بين خالق وخلق ولا بين كون موجودات بالله أو كون وجودها عين وجود الله[1] .

أرجو أن أكون قد وفقت فيما قدمت من فصول هذه الدراسة ، وفيما استخلصت من النتائج ، كما أرجو أن أضيف جديدًا إلى ما عرف عن حال الفناء فى التصوف الإسلامى كما أرجو أن يكون هذا إسهاما فى هذا المجال .

وهو ما وضعناه نصب أعيننا منذ بداية البحث .

(١) راجع مدارج السالكين ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

ثبت المراجع

مراجع البحث

– **المراجع العربية :**

(أ) **المراجع الخاصة :**

١ – ابن تيمية : الرسائل والمسائل ، نشر لجنة التراث العربى ، القاهرة بدون تاريخ .

٢ – ابن تيمية : رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٣ – ابن تيمية : الفتاوى ، المجلد الثانى ، بدون تاريخ .

٤ – ابن الجوزى : تلبيس أبليس ، القاهرة ، ١٣٤٠ هـ .

٥ – ابن خلدون : المقدمة الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، بدون تاريخ .

٦ – ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ .

٧ – ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٦ .

٨ – ابن عباد الرندى : شرح الحكم العطائية ، القاهرة ، ١٩٣٩ م .

٩ – ابن عجيبة : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

١٠ – ابن عربى : الفتوحات المكية ، القاهرة ، ١٣٣٩ هـ .

١١ – ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ، ١٩٧٢ م – ١٣٢٢ هـ .

١٢ – ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

١٣ – ابن الفارض : لديوان ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

١٤ – ابن القيم : مدارج السالكين شرح منازل السائرين للهروى ، القاهرة ١٩٥٦ م .

١٥ – أبو طالب المكى : قوت القلوب ، القاهرة ، ١٣١٠ هـ .

١٦ – أبو العلا عفيفى (الدكتور) : شرح فصوص الحكم ، لابن عربى ، والتعليقات عليه ، القاهرة ، ١٩٢٤ م .

١٧ - أبو العلا عفيفى (الدكتور) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

١٨ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

١٩ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : الإنسان والكون فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٢٠ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٢١ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مقال نظرة إلى الكشف الصوفى ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ديسمبر ١٩٦٧ م .

٢٢ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مقال الطرق الصوفية فى مصر ، مجلة كلية الآداب ، م ٢٥ ، جـ ٢ ، ١٩٦٨ م .

٢٣ - أبو نعيم (الأصفهانى) : حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٢٤ - الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٢٥ - الجيلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل ، القاهرة ، ١٩٧٠ م - ١٣١٦ هـ .

٢٦ - الحلاج (الحسين بن منصور) : الطواسين القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٢٧ - الحلاج : طائفة من شعره ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٢٨ - الحريفش : الروض الفالق ، مكتبة الجمهورية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٩ - الخراز (أبو سعيد) : كتاب الصدق ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٣٠ - السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية تحقيق نور الدين شربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٣١ - السهروردى (البغدادى) : عوارف المعارف ، بهامش أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٩٧٢ م .

٣٢ - السهروردى (المقتول) : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧ م .

٣٣ - الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة ، مكتبة صبيح ، بدون تاريخ .

٣٤ - الطوسى (السراج) : اللمع تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٩٦٠ م .

٣٥ - عبد القادر (الجيلانى) : الغنية لطالبى أهل الحق ، القاهرة ١٩٥٦ م .

٣٦ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٩٥٦ م .
وكذلك طبع البابى الحلبى ، تقديم (بدوى طبانة) بدون تاريخ .

٣٧ - الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الأنوار ، بتحقيق أبو العلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٣٨ - فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشر نيكلسون ، ١٩٠٧ م .

٣٩ - قاسم غنى (الدكتور) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشأت ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

٤٠ - القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .

٤١ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، طه سرور القاهرة ، ١٩٦٠ م .

٤٢ - الكمشخانوى : جامع الأصول ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

٤٣ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

٤٤ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : الحياة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٤٥ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : تعليق على مادة شطح بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

٤٦ - محمد عبده (الأستاذ الإمام) رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .

٤٧ – نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه مجموعة محاضرات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا الاسم ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٤٨ – الهروى : منازل السائرين ، القاهرة ، ١٩٣٣ م .

(ب) المراجع العامة :

٤٩ – ابن الدباغ : مشارق أنور القلوب ، تحقيق هنرى ريتر ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

٥٠ – إبراهيم بسيونى (الدكتور) : نشأة التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٥١ – أحمد فايق (الدكتور) : جنون الفصام ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

٥٢ – أحمد فايق (الدكتور) : مدخل إلى علم النفس ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

٥٣ – أحمد صبحى (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٥٤ – توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

٥٥ – جلال الدين السيوطى : تفسير الجلالين ، طبعة بيروت الشعبية ، بدون تاريخ .

٥٦ – الرازى (الإمام) : المختار الصحاح ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

٥٧ – سيتس (وولتر) : الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

٥٨ – عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٩ – عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٦ م .

٦٠ – محمد حسين هيكل : حياة محمد ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٦١ – محمد غلاب (الدكتور) : بحث فى المعرفة عند ابن عربى فى الكتاب التذكارى ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٦٢ – الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، تعليق على مادة تصوف دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

(جـ) المراجع الأجنبية :

63. Hick (Jonn) Faith and Knowledge; U.S.A. 1957.
64. James (William) the Variesties of Religious Experience; LONDON; 1901. 1975.
65. Lewis (H. D.) Philospopy of Religion; LONDON; 1975.
66. Nicholson (R. A) the Mystics of Islam; LONDON. 1970, 1974.
67. Nicholson (R. A) Studies in Islamic Mysticism; LONDON; 1940.
68. Russel (Bertrand) Mysticism and logic; NEW YORK; 1954.
69. Stace (Walter) Mysticism and Philosphy LONDON; 1961.

فهرس الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع	١٩٩٦/٢٥٢٠
الترقيم الدولى	ISBN 977-02-5233-6

١٩ / ٩٥ / ٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)